

מן הנמנע הוא שתפיסות אלה שייכות לעולם רעיוני-תרבותי משותף; ואכן, הנוהג של גואם הפונה אל הקהל ליד הקבר לאחר קבורת המת בדרכי שבח והטפה, בצורה של *encomium* או *epitaphios logos*, המשיך להתקיים בעולם היווני של התקופה הביזנטית, כפי שעולה מכתביהם של הסופרים הנוצריים מן המאות הרביעית והחמישית<sup>105</sup>. אך מעבר להשפעות היסטוריות אפשריות, יש לראות את שתי התופעות כמשרתות בביטוייהן הרטוריים תפקיד דומה, שהוא העיקר בשלב השלישי של המערך: הפרדה וניתוק (separation), מעבר (transition), והתאמה מחדש (incorporation), המהווים את התשתית בכל פולחן מעבר, ובמנהגי קבורה כפרט<sup>106</sup>. האפטרטה (יחד עם שאר המרכיבים של סיום טקס הקבורה - ברכת האבלים ותגחומי האבלים), כמו ה-*epitaphios logos*, מארגנת את אלה שנושאו בחיים לקבוצה חדשה, מול המתים שמהם הם נפרדים. אף הקריאה האחרונה - 'לכו לבתיכם לשלום' - מסמנת לקהל את הצורך להיפרד מתחום המוות ולחזור אל תחום החיים.

\* \* \*

גם אנחנו, בזכרנו את האשה היקרה שנלקחה מאתנו כטרם עת, חיים עדיין בתקופת מעבר. אף לאחר שתמה תקופת האבל, נסתיים הבכי ויכשו הדמעות, אנו מודעים לצורך של הרהור בדרכי שמים. בתוך הפער בין המוות לחיים מציגות המסורות הארץ ישראלית והבבלית שני רפוסים שונים: השגב הספרותי-לירי של ההספד הבבלי המבכה את האבדן באותה עת שהוא מעלה על נס את שבחי המת מחד גיסא, והתוכחה, צידוק הדין והפשוט במעשינו המצויים על ידי הדרשות והשירים הארץ ישראליים, מאידך גיסא. שניהם משמשים לנו גשר ומעבר כדי לגשר על הפער שבין המוות הטראגי לבין החיים והערכים הנצחיים. ובכך, אולי, נוכל למצוא נחמה פורחא.

105 ראה M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, p. 31, ודברי יוחנן כריסטוסטומוס המצוטטים שם, עמ' 214 הע' 33 (והשווה A. Kazhdan, E. McGeer, *Epitaphios*, בתוך A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (New York and Oxford 1991, vol. 1, pp. 721-722). למנהגים העממיים של העולם הכפרי היווני במאות הרביעית והחמישית לספירה שורשים עמוקים, וכנראה הם לא השתנו בהרבה במשך זמן רב; ראה אלקסיו, שם, עמ' 25.

106 המושגים לקוחים מ-גנפ, בספרו *The Rites of Passage* (לעיל, הע' 100). ראה הדיון של דנפורט, שם, עמ' 35-38; וראה גם וולטרס (לעיל, הע' 98), עמ' 17-18.

## טובים דודיך מייך: מבט חדש על משנת עבודה זרה ב, ה

### שלמה נאה

בפרק השני במסכת עבודה זרה, בין הדברים שלגויים האסורים בהנאה לאלו שאין איסורן איסור הנאה, מובאת שיחה שהייתה בין ר' יהושע לר' ישמעאל בשעה שהיו מהלכים בדרך<sup>1</sup>:

אמר ר' יהודה:

שאל [ר' ישמעאל את] ר' יהושע, שהיו מהלכים בדרך: מפני מה אסרו גבינת גוים?

אמר לו: מפני שמעמידין אתה בקיבת הנבילה.

אמר לו: והלא קיבת העולה חמורה מקיבת הנבילה, ואמרו 'כהן שדעתו יפה שורפה חיה'!

- ולא הודו לו חכמים אלא אמרו לא נהנין ולא מועלין<sup>2</sup> -

אמר<sup>3</sup> לו: מפני שמעמידין אתה בקיבת [עגלי] עבודה זרה<sup>4</sup>.

1 משנה עבודה זרה ב, ה. הסיפור מובא כנוסחו בכ"י קאופמן (התיבות המנוקדות - כניקודן בכתב היד), בהשלמת הקיצורים ובהוספת סימני פיסוק. הצגתי את הנוסח כפי שהוא אחרי התיקונים שנעשו בו בכתב היד; מובן שבכל מקום הערתי על כך במפורש. פירוט מלא של כל עדויות הנוסח במשנה ראה: ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית ומבוא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"א, המהדורה, עמ' 30-33 [להלן: רוזנטל].

2 שלוש התיבות 'ר' ישמע' את' חסרות בגוף כתב היד ונוספו על הגיליון כנוסח כל שאר העדויות, ונראה שהסופר דילג מן הקיצור 'ר' הראשון אל 'ר' השני. ההשלמה 'ר' ישמעאל' הכרחית כפי שעולה מהמשך הסיפור, אבל אפשר היה להשלים את הנוסח שבגוף כ"י קאופמן גם באופן אחר: 'שאל ר' יהושע [את ר' ישמעאל]', ובאופן זה הייתה תבנית הסיפור משתנה מן הקצה אל הקצה. אלא שקשה לעשות כך נגד כל הנוסחאות המפורשות, וגם סבירות ההנחה שתיבות אלה נשמטו בדילוג מפני הדומות תומכת בהשלמה כפי שנעשתה בשולי כתב היד.

3 בגוף כתב היד: 'מועלין' ונמחקה היו"ד הראשונה. שורה זו איננה חלק מן הסיפור, אלא תוספת של הערה הלכתית התחובה בתוך הסיפור; ראה את פירושו של אלבק למשנה (במהדורתו עמ' 330) וכן את הערתו בהשלמות (שם, עמ' 488).

4 כך ('אמר') גם בכ"י קיימברידג' (לוו). בשאר העדויות: 'אמר', 'אמ', 'א"ל' או 'חזר ואמר' (ראה פרטים במהדורת רוזנטל (לעיל, הע' 1). נראה שהנוסח 'אמר' נוצר בטעות בהמשך הלשון מן ההערה ולא הודו לו חכמים אלא אמרו' וכי' שנוספה בתוך המשנה (ראה לעיל,

אמר לו: אם כן למה לא אסורה בהנייה?

והשיאו לדבר אחר -

אמר לו: ישמעאל אחי, היאך אתה קורא, 'כי טובים דודיך מיין', או 'כי טובים דודיך'?

אמר לו: 'כי טובים דודיך מיין'.

אמר לו: אין הדבר כן, שהרי חבירו מלמד עליו 'לריח שמניך טובים'.

בשיחה שני חלקים. בחלק הראשון ר' ישמעאל מנסה ללמוד מר' יהושע רבו מפני מה נאסרו הגבינות של הגויים באכילה. הדיון מגיע למבוי סתום, וכאשר ר' יהושע נשאר, לכאורה, ללא מענה הוא משיא את ר' ישמעאל לדבר אחר. החלק השני של השיחה הוא דיון בשאלה כיצד לקרוא את הפסוק בשיר השירים, ובו ר' יהושע מראה לר' ישמעאל מהי הקריאה הנכונה של כתוב זה.<sup>5</sup>

הע' 3, אבל ראה מה שכתב על כך א"ש רוזנטל, 'לפירושה של משנת תעניות פ"א א-ב', יד רא"ם, ירושלים תשל"ה, עמ' 270, הע' 35 (מדבריו 'דברים בגו') משמע שהוא סובר שאין זו טעות. על פי דרכו שם ייתכן שהוא רומז לכך ש'אמרו' הוא תיקון של עורך המשנה שרצה לכלול יחד עם ר' ישמעאל את ר' מאיר האוסר את הגבינה בהנאה, ואולי גם את עצמו (ראה עוד להלן).

5 בגוף כתב היד כפל לשון: 'בקיבת הנבילה עבודה זרה' ('הנבילה' בהשגחה משובתו הקודמת של ר' יהושע). בגליון מתוקן: 'עגלי', כלומר: 'בקיבת עגלי עבודה זרה', כבכל שאר כתבי היד. בדפוס גפולי של המשנה התיבה חסרה: 'מפני שמעמידין אותה בקיבת עבודה זרה', וייתכן שגם כפל הלשון כ"י קאופמן רומז על נוסח שמעיקרא לא הייתה בו התיבה 'עגלי'.

6 מבנה כזה, ובו החלק השני של השיחה ממש כלשונו כאן, מופיע גם בתוספתא במסכת פרה: 'מעשה בר' ישמעאל שהיה מהלך אחר ר' יהושע. אמר לו: הטהור לחטאת שהסיט את המפתח שהוא טהור של תרומה, מהו, טמא או טהור? אמר לו: טמא. אמר לו: ולמה? אמר לו: שמא היתה בידו טומאה ישנה או שמא ישכח ויסיט את הדבר הטמא. אמר לו: וכי אינו אלא שהסיטו ודיי! אבל נראין דברייך בדבר הראוי לטמא מדרס, או שמא היתה בידו טומאה ישנה או שמא ישכח ויסיט את הדבר הטמא. השיאו לדבר אחר', וכו' (תוספתא פרה י, ג, לפי כ"י וינה; וראה שם הלכה ב ומשנה פרה י, א. סדר הדוכרים מתחזור מתוך ההלכה שלפניו: ר' יהושע כדעתו, ור' ישמעאל כר' אליעזר הסובר שרק הראוי לטמא מדרס מטמא מדרס לחטאת). כבר עמדו המפרשים על הקושי בכפילות הזאת: הרי לא ייתכן שר' יהושע השתמש פעמיים באותה תחבולה, וכי שכחו כבר ר' ישמעאל? (לשון רבנו אלחנן בתוספתו [תוספות מסכת עבודה זרה לרבינו אלחנן ברבינו יצחק מדרמפיר ז"ל, הוסיאטין תרס"א, עמ' 88]; ראה גם ר"ש למשנת פרה י, א ו'חטוי דוד' על התוספתא כאן [מהד' ליברמן עמ' קסח], וכן: ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ג, ירושלים תרצ"ט, עמ' 248; ראה גם להלן הע' 19). נראים הדברים שלפנינו העברה של דפוס אחד ממקום למקום. במצב כזה קשה לדעת בבירור מה מקומו המקורי של הדפוס הסיפורי, ועם זאת הדעת נוטה לא לייחס ערך מקורי להופעה שבתוספתא במסכת פרה. במשנה בעבודה זרה אפשר להבין מדוע ר' יהושע משיא את ר' ישמעאל לדבר אחר לאחר שנוצח על ידי בוויכוח (או מסיבה אחרת, ראה להלן), ואילו בתוספתא המחלוקת בין החכמים אינה שונה מכל מחלוקת במשנה

קריאה ראשונית של המשנה מעוררת תהיות: מדוע משיא ר' יהושע את ר' ישמעאל לדבר אחר? האם יש קשר מהותי בין שני חלקי השיחה? מפרשי המשנה, למן האמוראים בתלמודים ועד לאחרוני המפרשים, ניסו לעמוד על טיבם של שני הדיונים הלמדניים במשנה ועל הקשר האפשרי ביניהם. במאמר זה אני מבקש להוסיף עוד חוליה לשרשרת הזאת. בפירוש שיוצא כאן אנסה להראות כי שני חלקי השיחה אחוזים זה בזה וכי הסיפור השלם הוא בעל משמעות עקרונית בהקשר ההלכתי והספרותי שבו הוא נתון במשנה.

[א]

השאלה 'היאך אתה קורא' מתבקשת מאליה למקרא הכתוב בשיר השירים: 'ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין לריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך' (שה"ש א, ב). הלבטים מתעוררים בשני מקומות: בקריאתה של התיבה 'דודיך', אם היא ריבוי של 'דוד' או של 'דד', ובקריאתם של כינויי הקניין החבורים, שעל פי כתיבם אי אפשר להכריע אם הם כינויים לנוכח או לנוכחת. על אלה נוסף עוד ספק, שכן את הכינויים שבפסוק אפשר לקרוא באופן אחד וכך יתקבל כל הפסוק כנאמר על ידי אדם אחד, אבל אפשר גם לקרוא לסירוגין, פעם לנוכח ופעם לנוכחת, וכך יהיה הכתוב דו שיח שכל חלק בו הוא מענה לחברו - מבנה מצוי בשיר השירים, דוגמת 'הנך יפה רעיתי [...] הנך יפה דודי'. ספק זה מתגבר עם השוואת הכתוב שלנו, שלפי מסורת הניקוד כולו דברי הכלה לחתנה, עם הכתוב הדומה לו מאוד, ובו מפורשים דברי החתן אל כלתו: 'מה יפו דודיך אחותי כלה, מה טבו דודיך מיין וריח שמניך מכל בשמים' (ד, י). לכאורה אפשר היה להניח כי לפחות כאשר למילה 'דודיך' שאלת מין הכינוי קשורה בשאלה האחרת (דדים או דודים), מאחר שכפשוטם של הדברים קריאת המילה כריבוי של דד איננה סובלת את הכינוי לזכר. אלא שהבנה זו אינה יכולה לסייע בפירוש דברי ר' יהושע במשנה, שכן ספק אם היא תופסת בשיטת הפירוש האלגורית של שיר השירים,

ובכרייתא; ר' ישמעאל אינו סותר את טיעונו של ר' יהושע, ועצם העובדה שהוא חולק עליו איננה סיבה להסתת הדיון לדבר אחר. אפשר שנטייה להשוות באופן מלא את שני הסיפורים, הדומים זה לזה בפתיחתם, גרמה להעתקת טופו של הסיפור ממשנת עבודה זרה אל התוספתא במסכת פרה.

7 שה"ש א, טו-טז (וכן כל הפסוקים משם ולהלן עד ב, ג), וכיוצא באלה במקומות רבים בשיר השירים. טכניקה זו של קריאת הכתוב כדו-שיח או כשיחה רבת משתתפים ('עירובי דברים - מי שאמר זה לא אמר זה') משמשת הרבה אצל חז"ל ברשויותיהם, גם במקום שאין הדבר מתבקש בכתוב עצמו. ראה למשל את הדוגמות בתוספתא סוטה ט, ב-ח (מהד' ליברמן עמ' 210-213. בדוגמה האחת משיר השירים [הלכה ח, עמ' 213] יש היפוך של מין הדובר כנגד מה שעולה במסורת הניקוד, או שמא הפנייה לישראל היא במין זכר?). בספרי במדבר פח (מהד' הורוביץ עמ' 87-88), ובספרי זוטא (שם, עמ' 269-270). על דרך הדרשה הזאת ראה: ב"ז בכר, ערכי מדרש תנאים (בתרגום א"ז רבינוביץ), תל-אביב תרפ"ג, ערך 'ערב'; יי היינימן, דרכי האגדה, ירושלים תשל"ל, עמ' 132-133.

השיטה המקובלת על החכמים<sup>8</sup>. בשיטה זו אין קישור הכרחי בין הדדים לבין דמות נקבית, ולכן גם המפרש את התיבה מלשון דוד וגם המפרשה כלשון דד, שניהם יכולים לקרוא את הכינוי החבור אליה הן ככינוי לזכר הן ככינוי לנקבה<sup>9</sup>.

8 למעט מקרים מעטים ומסופקים השיטה האלגורית (כאן ובכל המאמר אני משתמש ב'אלגוריה' ככינוי לדרך הפרשנות המשאילה המקובלת על החכמים בדרשותיהם לשיר השירים מבלי להזדקק לדקויות ההבחנה הטרימינולוגית שנטענו על גבי המונח הזה) היא שיטת הפרשנות היחידה שהחכמים - תנאים ואמוראים - נוקטים (בדרכים שונות) בפירושיהם לשיר השירים שנשתמרו בידינו. אמנם אנו יכולים לנחש כי החכמים שסברו ששיר השירים אינו מטמא את היריים (משנה ידיים ג, ה) לא פירושוהו באופן אלגורי, וכיוצא בהם מי שהחזיק במסורת שהספר היה גנוז עד שפרשוהו אנשי נסנת הגדולה (אבות דר' נתן, נו"א א [מהר" שטר, עמ' 2], נו"ב א [עמ' 3], ראה גם: מ' קיסטר, 'אבות דר' נתן': עיונים בבעיות נוסח, עריכה ופרשנות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד, עמ' 149, הע' 179), אך בספרות חז"ל כפי שהיא בידינו כמעט שאין דוגמה לפירוש שלא בדרך אלגורית. טענתו של אורבך (א"א אורבך, 'דרשות חז"ל ופירושי אוריגינס לשיר השירים והוויכוח היהודי-נוצרי', מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 514-536 [להלן: אורבך], עמ' 514, בעקבות אפשטיין, מכוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 686, 976) כי במשנה שבסוף מסכת תענית יש "שימוש בפסוק משיר השירים שלא בכוונה אלגורית, אלא כשיר רעים ודודים" אינה עומדת לאחר בירור הנוסח העיקרי במשנה (ראה: פ' מנדל, "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים" על המשנה האחרונה של מסכת תענית וגלגוליה', תעודה יא [תשנ"ו], עמ' 150-151 והע' 12, ועמ' 154, הע' 30) - המשנה כפשוטה מציגה דרשה אלגורית מובהקת. מאמרו של ר' חנינא: "לימדתן תורה דרך ארץ שלא יהא החתן נכנס לחופה עד שהכלה נותנת לו רשות, יבא דודי לגנו ואחר כך באתי לגני" (פסיקתא דרב כהנא א, א [מהר" מנדלבוים, עמ' 1] והמקבילות הנזכרות שם) גם הוא אינו דוגמה של ממש לפרשנות לא אלגורית, שהרי הדרשה בשיטת 'לימדתן תורה דרך ארץ' עשויה להידרש גם אם החתן והכלה הם הקב"ה וכנסת ישראל, כפי שנדרש שם בכל הפרשה (כנגד דבריו של ר' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תש"ל, עמ' 156); וכיוצא בזה הלימודים של שמואל ושל רב ששת מן הפסוקים 'כי קולך ערב' ו'שערך כעדר העזים' (בבלי ברכות כד ע"א [בירושלמי חלה פ"ב נח ע"ג] הלימוד של שמואל מבוסס על ירמיהו ג, טו). מקרים ברורים של קריאת פסוק בשיר השירים באופן לא אלגורי אפשר למצוא בדרשה הסתמית בשיר השירים רבה - בתוך רצף דרשות אלגוריות - על 'עזה כמות אהבה' (שה"ש ח, ו), ובתרגום למה יפו פעמך בנעלים בת נדיב' (שה"ש ז, ב), המשוקע בשיר השירים רבה למקום (ראה: מ' גושן-גוטשטיין, שקיעים מתרגומי המקרא הארמיים ב, רמת גן תשמ"ט, עמ' 90). ייתכן שיש באלה כדי ללמד כי הקריאה האלגורית של שיר השירים לא האפילה לחלוטין על משמעותו הפשוטה, אך בוודאי שאין בכוחן לרועע את הקביעה ו'שדרך המלך של פרשנות חז"ל לשיר השירים היא הדרך האלגורית.

9 ראה בהרחבה בנספח בסוף המאמר. טיעון זה מסתמך על ההנחה שבזמנם של ר' יהושע ור' ישמעאל הייתה מסורת הפירוש האלגורית מגובשת במידה המאפשרת את הקריאה 'דד' אורבך טען כי השיטה האלגורית הייתה לשיטת הפירוש הבלעדית בפירוש שיר השירים רק מימי ר' עקיבא ואילך כלומר סמוך לאחר זמנו של המעשה המתואר במשנה (אם נקבל את המשנה כעדות היסטורית על מעשה שהיה). אבל ברור שגם לדעת אורבך מסורות הפירוש האלגוריות לא נוצרו על ידי ר' עקיבא, והיו להן מהלכים גם קודם שנקבעו כדרך הפירוש

הכרעה בשאלה האחת אינה תורמת אפוא לפתרון השאלה האחרת. ר' יהושע מצביע על פסוק שכתבו יכול להיקרא בפנים רבות, ואשר לכאורה אין דרך להכריע איזוהי הקריאה הנכונה בו. עם זאת, ברור ששאלתו הייתה ממוקדת באחת הבעיות בקריאת הכתוב. הבא לפרש את המשנה צריך אפוא להראות תחילה איזו מן השאלות האפשריות נבחרה על ידי ר' יהושע כדי להשיא את ר' ישמעאל לדבר אחר. כפי שנראה מיד, העיון בנוסח המשנה ובתוכנה מוביל באופן ברור לדרך אחת.

לפי כל העדיפות הישירות לנוסח המשנה בעבודה זרה אין כל ספק כי שאלתו של ר' יהושע הייתה על הכינויים החבורים: האם יש לקרוא דודיק, ככינוי לזכר, או דודיק, ככינוי לנקבה. העדות המחזורת שבכולן היא בכ"י קאופמן, המפורש בכתובו ובניקודו: "היאך אתה קורא כי טובים דודיק מיינ או כי טובים דודיק, אמר לו כי טובים דודיק". הסופר טרח לשנות את הכתיב המקראי כדי לפרש היטב את השאלה, והנקדן עקב אחריו בנאמנות. בכ"י פרמה ובמשנת כ"י ליידין של הירושלמי יש הבחנה של כתיב (דודיק/דודיק), אך ללא ניקוד. בשאר כתבי היד אין הבחנה בכתיב והם גורסים 'דודיק' בשני צדי השאלה וגם בתשובתו של ר' ישמעאל<sup>10</sup>; אבל גם גרסתם מחייבת להניח שהשאלה הייתה על טיבו של הכינוי החבור<sup>11</sup>.

יתר על כן, מתשובתו של ר' יהושע - 'אין הדבר כן, שהרי חבירו מלמד עליו לריח שמניך טובים' - משתמע שהשאלה הייתה על מין הכינוי. אילו הייתה השאלה על הבדל הקריאה בין דד לדוד אזי הפסוק שהובא לראיה איננו ממין העניין, ואף בדרך עקיפה אינו יכול ללמד, שהרי ההחלטה בדבר מינו של הדובר אינה גוררת בעקבותיה תשובה לשאלה אם 'דודיק' היא ריבוי של דד או של דוד<sup>12</sup>. לעומת זאת, תשובה זו של ר' יהושע משתלבת היטב בדיון על מינו של הדובר בפסוקים אלה. כפי שעולה מסוף הפסוק ('על כן עלמות אהבוך') הכלה היא שאומרת לחתן 'לריח שמניך טובים', וכך יכול ר' יהושע לטעון שפסוק זה מלמד על חבורו ('טובים דודיק מיינ') שגם בו הכלה היא הדוברת, כלומר יש לקרוא דודיק ולא דודיק<sup>13</sup>. בצורה מפורשת הביע זאת המעבד של

היחידה (כמו שעולה, למשל, מפירושו של ר' אליעזר במכילתא). לענייננו די בכך שדרך זו הייתה אפשרית בזמנה של השתיה המיוחסת לר' יהושע ולר' ישמעאל, או בזמנו של מי שחיבר את הסיפור (בין אם נייחס את חיבורו לר' יהודה, המביא את הסיפור במשנה, ובין אם נייחסנו למסרן מאוחר יותר).

10 ראה את הפרטים במהר" רונטל (לעיל, הע' 1). אחד מקטעי הגניזה (מס' 10 אצל רונטל) גורס בהופעה הראשונה 'דודיק', והמשך קרוע ('ייתכן שהיה בו ניגוד בין 'דודיק' לבין 'דודיק', ראה את נוסח הרפוס בתוספתא פרה [להלן, הע' 115]).

11 בכ"י קיימברידג' (מהד' לוו) נוסף ניקוד על התיבות הללו: דודיק, דודיק, דודיק.

12 ראה לעיל, ליד הערות 8, 9.

13 אינני טוען בכך שתשובתו של ר' יהושע היא תשובה טובה (ראה להלן), אלא רק שממנה אפשר ללמוד על טיב השאלה.

אגדת שיר השירים: "היאך אתה קורא כי טובים דודיך מיין או כי טובים דודיך, אמ' לו ר' יהושע לא קראת כן אלא לשום לשון זכר, כי טובים דודיך"<sup>14</sup>.

כנגד חגיגות הזו עומדת לכאורה הגרסה שבקטע המקביל בתוספתא: "היאך אתה קורא כי טובים דודיך מיין או כי טובים דודיך מיין, אמר לו כי טובים דודיך"<sup>15</sup>. בעקבות הגרסה הזאת פירשו ליברמן וגינצבורג שהשאלה הייתה אם לקרוא דודיך, כמו בספרים שלנו, או דדיך, כמו שקראו השבעים<sup>16</sup>. גינצבורג אף מוסיף וטוען שגרסת המשנה משובשת, והוא מתקן את המשנה לפי הנוסח בתוספתא<sup>17</sup>. אבל בנוסח המשנה כשלעצמו אין כל קושי או ריעותא, ואין סיבה להגיה את המשנה כנגד כל העדויות הישירות. אם יש קושי בסיפור שבמשנה<sup>18</sup> אין הוא נעוץ בהבדל הגרסה בין 'דודיך' לבין 'דודיך' אלא הוא

14 מהד' שכטר עמ' 11-12 (הניקוד במקור); מהד' בוכר עמ' 8. מדרש זה הוזכר על ידי ליברמן בתוספת ראשונים ג, ירושלים תרצ"ט, עמ' 248. הדילוג על תשובתו של ר' ישמעאל אירע מחמת המילים הדומות - דילוג שכיח בעדויות הכתובות של הטקסט הזה (כך גם בכ"י פרמה של המשנה, בנוסח המשנה בכ"י ליידין של הירושלמי, ובכל כתבי היד של שיר השירים רבה). לעניין לשון / לשון ראה מה שהעיר ליברמן שם, וראה גם: ש' נאה, 'על גבול הדקדוק והמילון', מחקרים בלשון ה-ו, ירושלים תשנ"ב, עמ' 298-304.

15 פרה י, ג, בנוסח כ"י וינה, וכן הדפיס צוקרמנדל במהדורתו. אבל בדפוס: דודיך, דודיך. גם מעדויות הראשונים עולה שגרסו בתוספתא בפרה בנוסח המשנה בעבודה זרה (ראה ר"ש [בפירושו למשנת פרה סוף פרק ט]. ליברמן [לעיל, הע' 14] מפנה גם ליחוס תנאים ואמוראים, ערך ר' ישמעאל [ראה: מ"י הכהן בלוי (מהדיר), ערכי תנאים ואמוראים, אות י"ד, ב, ניריורק תשנ"ד, עמ' תשי"א], אבל ספק אם יש כאן עדות על נוסח התוספתא - סביר יותר לפרש את דבריו של ריב"ק שם כציטוט של המשנה שבתוכו הערה מוסגרת על התוספתא; עיין שם). גרסה דומה לגרסת כ"י וינה של התוספתא בכ"י וטיקן 76 של שיר השירים רבה (בציטוט המשנה בעבודה זרה): "היאך אתה קורא כי טובי דודיך מיין או דודיך מיין" (ראה: ל' חירון, 'תיאור ראשוני של לשון מדרש שיר השירים רבה ודוגמת מהדורתו', מחקרים בלשון ד, ירושלים תש"ן, עמ' 159).

16 ליברמן, תוספת ראשונים (לעיל, הע' 14), עמ' 248-249; ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי א, ניריורק תשי"א, עמ' 148 (להלן: גינצבורג). ליברמן תומך את פירושו בשחזור ביוגרפי של חיי ר' ישמעאל, ומצרף יחד אגדה מן הכבלי עם פרטים אחרים שבירושלמי (ואפשר שרמז לחיבור כזה יש כבר בייחוס תנאים ואמוראים [שם]). אחר כך חזר בו ליברמן מפירושו זה, ראה להלן הע' 37.

17 גינצבורג, שם; בדומה לזה טען שגם הדרשות בתלמודים, שבצורתן שלפנינו הן קוראות 'דודים', בנויות מעיקרן על הקריאה 'דודיך'. לעומתו ליברמן אינו נזקק במפורש לשאלת היחס בין גרסות הסיפור במשנה ובתוספתא. אפשר היה להניח שלדעתו שתי הגרסות מייצגות מסורות נפרדות של הסיפור, כדרכו בחילופים מן הסוג הזה (ראה: ש' ליברמן, 'ספרי דברים, מהד' ל' פינקלשטיין, קרית ספר יד [תוצ"ח], עמ' 323-324 [-הנ"ל], מחקרים בתורת ארץ ישראל, בעריכת ד' רוזנטל, ירושלים תשנ"א, עמ' 566-567 (להלן: מחקרים בתורת ארץ ישראל)), אלא שמדבריו במקום אחר משמע שגם הוא דן את המשנה ואת התוספתא בד"ק אחד. ראה: ש' ליברמן, 'משנת שיר השירים', מחקרים בתורת ארץ ישראל, עמ' 43 והע' 42 (להלן: ליברמן, משנת שיר השירים).

18 "המפרשים נדחקו לפרש דברי המשנה ולא עלתה בידם" (גינצבורג).

נובע מן השאלה על מקומו של הדיון על הפסוק בשיר השירים בתוך השיחה ההלכתית שבמשנה. זו השאלה שמפרשי המשנה עמלו על פתרונה, והגהת המשנה לפי התוספתא אינה עוזרת בזה במאומה. ולמעלה מזה, כגרסת התוספתא עצמה יש פער בין השאלה (אם אכן נפרשנה כשאלה על הקריאה מלשון דדים או דודים) לבין התשובה, אשר כפי שראינו מתייחסת לשאלת מין הכינוי. ואף אם לא נתערערה בזה חזקת כשרותו של נוסח התוספתא<sup>19</sup>, ברור שאין סיבה לשנות בגללו את הנוסח במשנת עבודה זרה.

מגופו של הוויכוח במשנה, על פי כל נוסחאותיה, עולה אפוא שהוא התנהל סביב שאלת מין הכינויים החבורים בכתוב. במילים אחרות, השאלה הייתה מיהו הדובר בפסוק 'כי טובים דודיך מיין' - החתן או הכלה. ר' ישמעאל סבור שהחתן הוא הדובר, ור' יהושע טוען כנגדו שמן ההמשך ('לריח שמניך טובים') יש ללמוד שהכלה היא הדוברת. דא עקא, גם בהעמדה זו של הוויכוח ראייתו של ר' יהושע אינה ראייה, שהרי כבר ראינו שאין הכרח לקרוא את רצף הפסוקים באופן שכל חלקיהם ייאמרו על ידי דובר אחד, ואפשר לקרוא אותם כדו שיח בין האוהבים<sup>20</sup>. העובדה שהכלה היא הדוברת בפסוק 'לריח שמניך טובים' אינה שוללת אפוא את האפשרות שהחתן הוא שאמר לכלתו: 'טובים דודיך מיין'.

מתוך הכתובים גופם אי אפשר להכריע בשאלת הקריאה הנכונה של התיבה 'דודיך'. אם כל עניינו של הדיון על קריאת הכתוב היה בירור הקריאה הנכונה הרי שלא מילא את ייעודו. קשה לתלות את החיסרון הזה בקוצר ידו של ר' יהושע, שאולי לא מצא תשובה טובה נגד קריאתו של ר' ישמעאל, שכן הוא שפתח בדיון, ואם לא הייתה בידו ראייה ממשית לשיטתו לא היה שואל מה ששאל. לאור זאת יש מקום לשקול את האפשרות שתכלית החלק הזה של השיחה איננה רק בירור הקריאה בשיר השירים, אלא שדיון זה נועד להשיג מטרה אחרת. עלינו לשוב אפוא לשאלה שהטרידה אותנו בפתח דברינו: מה רצה ר' יהושע להשיג בהסתמט השיחה מן הדיון על גבינות הגויים לדיון על קריאת הכתוב בשיר השירים.

המשנה מגדירה את המעבר מן החלק הראשון של השיחה לחלק השני כ'השאה לדבר אחר'. קשה לעמוד על פירושו של ביטוי ייחודי זה<sup>21</sup>, ואם משמעו הסעת דעתו של

19 יש לשקול את האפשרות שהנוסח הזה נולד מן הרצון להסביר את כפל ההופעה של הסיפור, במשנת עבודה זרה ובתוספתא פרה (ראה לעיל, הע' 6). לפי נוסח-פירוש זה נשאלו בשני הסיפורים שאלות שונות: בסיפור שבמשנה השאלה הייתה אם הכינוי הוא לזכר או לנקבה, ואילו בסיפור שבתוספתא - אם בסיס התיבה הוא דד' או דוד.

20 ראה לעיל ליד הע' 7. השווה ללשון ר' דוד פרו: "מה שאמר שחבירו מוכיח עליו ההוא לא מכרעא כל כך, דתוי קראי נינהו; ואף על גב דסמיכי, כמה פסוקי בשיר השירים הכי, כמו הנך יפה רעיית הנך יפה דודי, וכן רבים" ('חסדי דוד' על התוספתא, פרה י, ג [מהד' ליברמן, עמ' קסה]).

21 הוא מופיע רק בסיפור שלנו (כאן ובמקבילה בתוספתא פרה), ואין לו אח בכל הספרות התלמודית כולה.

השואל משאלתו, כלומר הפלגת דברים בעלמא<sup>22</sup>, ייתכן שאין מקום לשאול מה הקשר בין שני חלקי השיחה<sup>23</sup>. אבל קריאה כזאת של המשנה מעוררת מחדש את הקושי שהצבעתי עליו קודם. שכן הפרדת החלק השני של השיחה מחלקה הראשון מעמידה אותו כדיון טהור בקריאת הפסוק בשיר השירים, והרי תשובתו של ר' יהושע 'חבירו מלמד עליו' אין בכוחה לחתום את הדיון הזה. נראה אפוא שאין לפרש את 'השיאו לדבר אחר' כהפלגת דברים בעלמא; העובדה שר' יהושע משיא, מעביר, את ר' ישמעאל מן השאלה ההלכתית על הגבינה אל העיון בפסוק שבשיר השירים איננה מחייבת להבין שהוא רוצה להסיח את דעתו משאלתו הראשונה. אפשר שמטרתה של ההעברה היא לעסוק באותו עניין מזווית אחרת, או ברובד לשוני אחר<sup>24</sup>.

גם מהשוואת הסיפור שלנו למקרים המובהקים של 'הפלגה בדברים', בסיפורים על ר' אליעזר ותלמידיו, עולה שאין הכרח לפרש אותו כשייך לסוג הזה. ר' אליעזר הגיב על שאלות תלמידיו באמירות סתמיות ובשאלות מזרות שניכר מהן בעליל שכל תכליתן דחייה והרחקה של השואלים, וכשניסו התלמידים להמשיך את הדיון דחה אותם ר' אליעזר שוב ושוב<sup>25</sup>. לעומת זאת, ההשאה לדבר אחר שנקט ר' יהושע אינה מובעת כהפלגה בדברים אלא כלימוד שרצה ללמד את ר' ישמעאל. הוא דן עמו באופן ענייני בשאלה שהשיאו אליה, ומלבד עצם המעבר לעניין אחר אין בסיפור כל סימן לכך שר' יהושע התכוון להרחיק מעליו את השואל ושאלותיו<sup>26</sup>.

22 כדרכו של ר' אליעזר בכמה מקומות, ראה להלן.

23 מן הסתם כך סבר מי שהעביר את 'השיאו לדבר אחר' מן המשנה בעבודה זרה אל התוספתא בפרה (ראה לעיל, הע' 6). אך כפי שטענתי (שם) ייתכן שהעברה זו יסודה בטעות, כלומר בתוספתא בפרה נוצר בדיעבד מבנה של שיחה בת שני חלקים שאין ביניהם קשר, ומוכן שאין הדבר מכריח לפרש כך גם את המשנה בעבודה זרה שבה שני החלקים אחוזים זה בזה לפחות מבחינת הרצף הריאלי של הסיפור.

24 ליברמן דן במשמעותיהם של הפעלים 'העתיק' ו'השיא', שמשמעם המקורי הוא העברה ממקום למקום, והראה כי הם משמשים גם במשמעות מושאלות של העברת טקסט מרובד אחד לרובד אחר: העתקתו מספר לספר, תרגומו מלשון ללשון או פירושו. ליברמן השווה משמעויות אלה למוכניה של המילה היוונית μεταφορά, שבהם גם העברה משמעות למשמעות. הוא מזכיר גם את משנתנו, אך אינו מתעכב על פירושה (ראה: ש' ליברמן, 'הערות לפרק א של קהלת רבה', מחקרים בתורת ארץ ישראל, עמ' 57-58). זוהי גם ההוראה הרגילה של הפועל 'העתיק' בלשון ימי הביניים.

25 ראה תוספתא יומא ג, יד (מהד' ליברמן, עמ' 245-246); יבמות ג, א (מהד' ליברמן, עמ' 9); ירושלמי יומא פ"ו ה"ג (מג ע"ג); בבלי יומא סו ע"ב; ועיין גם תוספתא סוכה א, ט (מהד' ליברמן, עמ' 258). התוספתא ביבמות מוסיפה טעם למעשהו של ר' אליעזר: "ולא שהיה ר' ליעזר מפליגן בדברים אלא שלא אמר דבר שלא שמע מימיו". בהסבר זה אין התוספתא טוענת שמעשהו של ר' אליעזר איננו 'הפלגה בדברים'; כוונתה לומר שעשה כך לא כדי להפליגן בדברים בעלמא, אלא בשל מנהגו שלא לומר דבר שלא שמע (ראה גם: א"ש רוזנטל, 'מסורת-הלכה וחידושי-הלכות במשנת חכמים', תרביץ סג [תשנ"ד], עמ' 331-332).

26 ראה גם להלן הע' 30.

[ב]

הבנה זו, ש'השיאו לדבר אחר' איננו הפלגה בדברים, מפורשת בתלמוד הירושלמי:

ר' חונייה אמר ר' חמא בר עוקבא מקשי: אם להפליגו בדברים היה מבקש היה לו להשיאו בחמש השאות שבתורה!

- ואלו הן: שאת, ארור, מחר, משוקדים, וקם [...] <sup>27</sup>

ר' חמא בר עוקבא טוען שאילו רצה ר' יהושע רק להפליג את ר' ישמעאל בדברים היה צריך לשאול אותו היאך הוא קורא את חמשת הפסוקים שבתורה שאין להם הכרע<sup>28</sup>, ולא כיצד הוא קורא את הכתוב בשיר השירים. השאלה על המקראות שאין להם הכרע טובה להסתח הדעת, מכיוון שאין עליה תשובה ואפשר להפך בדברים לכאן

27 ירושלמי עבודה זרה פ"ב ה"ח (מא ע"ג). השורה האחרונה, מן המילים 'אלו הן' ואילך, אינה מלשונו של ר' חמא בר עוקבא אלא היא ציטוט של הברייתא על הדברים שאין להם הכרע. לדעת החכמים אי אפשר להכריע אם ההפסק בא לפני המילים הנזכרות או אחריהן. למשל 'ובמנורה ארבעה גביעים משוקדים' או 'משוקדים כפתוריה ופרחיה', כפי שהברייתא הולכת ומפרשת להלן. הברייתא מופיעה גם במכילתא דר"י ובמכילתא דרשב"י (ראה מ' כהנא, המכילתות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 164), בבראשית רבה פ, ז (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 957-958), ובשיר השירים רבה, א, ב (בקטע מקביל לירושלמי שלנו). בבבלי, יומא נב, ע"א-ע"ב, מובאת רק הפתיחה ללא הפירוש המפורט. במקורות אלה מכונים המקומות 'חמשה דברין בתורה שאן להן הכרע' (מכילתות), או 'חמש מקראות בתורה: שאין להן הכרע' (בבלי ובראשית רבה [על ההבדל 'דברים/מקראות' ראה מ' מישור, 'דבר, תיבה, מילה', לשוננו נג (תשמ"ט), עמ' 132-134]). ובאבות דר"נ, נו"ב מד (מהד' שכטר, עמ' 123): 'חמשה דברים בתורה צריכים הכרע'. לעומת זאת, בסוגיית הירושלמי שלנו ובמכילתת בשיר השירים רבה ציטוט הברייתא מתחיל מן המילים 'אלו הן', והמילים שלפניהן אינן מן הברייתא אלא מלשונו של ר' חמא בר עוקבא. הרי שהצירופים 'חמש השאות שבתורה' (ירושלמי) ו'חמשה הכרעות שבתורה' (שיר השירים רבה, שם, לפי כ"י וטיקן 76 [בערויות אחרות ההבדלים קלים ביותר, ראה: חירון (לעיל, הע' 15), עמ' 160, והוסף עליהן: 'חמשה כרעות' (כ"י פרמה 1240,2 שלא הובא במהדורת חירון]) אינם עדות לנוסח הברייתא. הצירוף שבירושלמי נוצר כאן, בדיון על 'השיאו לדבר אחר' שבמשנה, כהמשך מילולי ל'היה לו להשיאו' שבדברי המקשה. והצירוף שבשיר השירים רבה נראה כעבוד של הנוסח שבירושלמי - המילה הקשה 'השאות' שונתה ל'הכרעות' בעקבות המונח המקובל בברייתא בכל מקבילותיה. לפי נוסחאות הברייתא שבידינו יש למונח 'הכרע' משמעות ברורה: קריאת החיבה עם ראשו של הפסוק או עם סופו, אך לא עם שניהם. אין בידינו אפוא עדות נוסח ממשית היכולה להמוך בפירושו של ליברמן: 'הכרעות הן התיבות שנקראו פעמיים (כעין של מאזנים הכורעת לכאן ולכאן)' (ש' ליברמן, 'חזנות יניי', מחקרים בתורת ארץ ישראל, עמ' 151. מעבר לשאלת פירושו המילולי של המשפט נראה שיש להסכים עם ליברמן בהנחת עצם קיומו של המנהג לקרוא את התיבות הללו פעמיים, כפי שעולה מן השיקול ההגייוני שהוא שוקל שם כאשר ל'יקם' ומן התרגומים ל'שאת' ול'ארור').

ולכאן בלי סוף<sup>29</sup>, ואילו השאלה על הכתוב בשיר השירים תשובתה בצדה כפי שאנו רואים במשנה<sup>30</sup>. אף כי אין הוא מפרש זאת, מסתבר שר' חמא בר עוקבא מניח שיש סיבה עניינית שבשלה בחר ר' יהושע לדרון בפסוק בשיר השירים דווקא, לא כדי להפליג את ר' ישמעאל אלא כדי ללמדו לימוד חדש הקשור בשאלה שנדונה בחלק הראשון של השיחה. הנחה כזאת מפורשת בתלמוד הבבלי, שאף מפרש מה לימד ר' יהושע את ר' ישמעאל:

מאי טובים דודיך מיין? [...]

ור' שמעון בן [פזי], ואיתימא ר' שמואל בר רב יצחק, [אמר]: מרישיה דקרא [קא] אמר ליה, ישקני מנשיקות פיהו, אמר לו: ישמעאל אחי חשוק שפתותיך זו בזו ואל תבהל להשיב<sup>31</sup>.

לדעת ר' שמעון בן פזי ר' יהושע בחר לדרון בפסוק בשיר השירים לא לשם עצם הדיון אלא רק כדי לרמוז לר' ישמעאל על ראש הפסוק – 'ישקני מנשיקות פיהו' – ועל המשמעות המדרשית שנתלתה בו. בעצם אזכור הפסוק כאילו אמר לר' ישמעאל: 'חשוק שפתיך ואל תבהל להשיב'<sup>32</sup>. לפירוש זה החלק השני של השיחה במשנה הוא למעשה

29 השווה לדוגמה את הוויכוח המתנהל בין קוגוט לברויאר על מקראות אלה שאין להם הכרע (ש' קוגוט, המקרא בין טעמים לפרשנות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 33-39; השגותיו של מ' ברויאר, 'מקראות שאין להם הכרע', לשוננו נח [תשנ"ד-תשנ"ה], עמ' 189-199; ותשובתו של קוגוט, "הלא אם-תיטיב שאח...": עיונים סמנטיים ותחביריים מכריעים במקרא שאין לו הכרע, מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה מוגשים למנחם צבי קדרי, ש' שריבט [עורך], רמת-גן תשנ"ט, עמ' 83-89).

30 גם מבחינה זו השאתו של ר' יהושע אינה דומה להפלגה של ר' אליעזר, המגלגל עם תלמידיו בשאלות שאין להן סוף (לעיל, ליד הע' 25).

31 בבלי, עבודה זרה לה ע"א, לפי כ"י ניר-יורק, בית המדרש לרבנים 44830, בהשלמת הקיצורים (ראה: ש' אברמסון, מסכת עבודה זרה: כתב יד בית המדרש לרבנים בני-יורק, ניר-יורק תשי"ז). נוסח דומה בכ"י פריס 1337, ושם בטעות ר' שמואל בן פזי (הטעות נולדה כנראה מפתחה מוטעית של קיצור ובהשפעת ר' שמואל המופיע בסמוך). על נוסחאות אחרות בבבלי ראה להלן הע' 35.

32 ייתכן שפירוש מעין זה נמצא גם בירושלמי שהוזכר לעיל (הע' 27). אחרי קושייתו של ר' חמא בר עוקבא, ואחרי שהתלמוד פירט ודן בדברים שאין להם הכרע, הובאה דרשה על ראשו של הפסוק בשיר השירים: "אמר ר' לא: יש דברים שמשקיף עליהן את הפה היכמה דאת אמר ישקני מנשיקות פיהו". אפשר שדרשה זו מובאת כאן כתשובה לשאלתו של ר' חמא, כלומר כדי להסביר מה רצה ר' יהושע ללמד את ר' ישמעאל. ואם כן, תשובה זו דומה לתשובתו של ר' שמעון בן פזי בבבלי. אלא שאין הדבר ודאי כלל, מאחר שדברי ר' לא אינם מנוסחים כתשובה לשאלתו של ר' חמא בר עוקבא ואין כל הכרח לומר שהתלמוד הביאם כתשובה לשאלה זו. אפשר שדבריו, וגם מאמרי החכמים שאחריהם, באים כהמשך למהלך שהחל שם קודם לשאלתו של ר' חמא: 'מפני מה לא גילה לוי. עיין שם היטב.

חתימתו של החלק הראשון. ר' יהושע מסביר לר' ישמעאל ב'לשון ערומים' שיש עניינים שהשתיקה יפה להם מן הדיבור, ולכן אינו יכול לענות לו על שאלתו עד סופה<sup>33</sup>.

ייתכן שיש בבבלי פירוש נוסף בעניין זה. בתחילת הסוגיה, מיד לאחר השאלה 'מאי כי טובים דודיך מיין?', מובאת דרשה בשם רב דימי: "כי אתא רב דימי [אמר]: אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבונו של עולם, חביבין עלי דברי דודים יותר מינה של תורה"<sup>34</sup> (כלומר, תקנות החכמים חביבות מדברי התורה שבכתב). לפי מבנה הסוגיה במסורת זו של התלמוד<sup>35</sup> גם המדרש הזה בא להסביר מה רצה ר' יהושע ללמד את ר' ישמעאל בשאלתו על הפסוק בשיר השירים<sup>36</sup>. גם לפירוש זה הדיון בקריאת הכתוב משמש רק כרמז וכהצבעה על דבר אחר הנמצא בפסוק. בעזרת רימז עקיף זה ר' יהושע מלמד את ר' ישמעאל שלמרות קושייתו עליו לקבל את הלכות החכמים (ובכללן ההלכה על הגבינה) ולא לפקפק בהן, כשם שאינו מפקפק בדברי התורה.

[ג]

הפירושים המוצעים בתלמוד אינם מעניקים פשר למה שהוא עיקר במשנה – השאלה על אופן קריאתו של הכתוב בשיר השירים. לשיטתם, שאלתו של ר' יהושע על קריאת הפסוק והוויכוח שהתעורר בעקבותיה לא נועדו אלא להפנות את תשומת לבו של ר' ישמעאל לפסוק זה ולמשמעויות אחרות העולות ממנו, אבל עצם השאלה, כיצד לקרוא את הפסוק, אינה חשובה כלל<sup>37</sup>. גם אם קשה להסכים עם הפירושים הללו כלשונם אני

33 כפי שמתפרש בתלמודים הסיבה לכך היא 'מפני שבקרוב אסרום' (ירושלמי), ובמילים אחרות: 'גזרה חדשה היא ואין מפקפקין בה' (בבלי).

34 בבלי שם (לעיל, הע' 31).

35 כלומר מסורת כתבי היד הספרדים (כ"י פריז וכ"י ניר-יורק).

36 אבל מדרשו של רב דימי כשלעצמו אינו מנוסח כתשובה לשאלה, ואין בלשוננו כל רמז לכך שהוא קשור לשיחה המתוארת במשנה. ואכן במסורת אחרת של התלמוד דבריו מופרדים במפורש מדבריו של ר' שמעון בן פזי. בכ"י מינכן (ובדפוס) מופיעה אחרי המדרש של רב דימי שאלה מפורשת: "ומאי שנא האי קרא דשייליה?" שתשובתה בדברי ר' שמעון בן פזי דלעיל. בנוסח זה ברור שדברי רב דימי לא באו לענות על השאלה הזאת, ואינם אלא דרשה עצמאית על הכתוב 'כי טובים דודיך מיין', דרשה שאינה נוגעת כלל בעניין המשנה. דרשה מעין זו מובאות בירושלמי ובשיר השירים רבה בשם רבי ובשם ר' יוחנן, וגם שם הן עומדות בפני עצמן בלי קשר גלוי לשיחתם של החכמים במשנתנו (ירושלמי שם, מא ע"ג [= ברכות פ"א ה"ד ג ע"ב]; סנהדרין פ"א ה"ד ל ע"א); שיר השירים רבה על הכתוב). ייתכן אפוא שהמבנה שבכתבי היד הספרדיים, המחבר יחד את שני המאמרים כשתי תשובות לשאלה אחת על המשנה, הוא עיבוד של שני יסודות נפרדים לכלל סוגיה שלמה אחת.

37 לפירושו של ר' שמעון בן פזי הלימוד הוא מראשו של הפסוק, 'ישקני מנשיקות פיהו', וזה אינו תלוי באופן שבו קוראים את סופו. גם הדרשה 'חביבים דברי דודים מינה של תורה' – אם אכן באה לפרש את המשנה – אינה תלויה באופן הקריאה. ההבדל בין הקריאה 'דודיך

סבור שיש לקבל את ההנחה שביסודם, ש'השיאו לדבר אחר' אינו הפלגת דברים ודחיה בעלמא אלא לימוד שר' יהושע רצה ללמד את ר' ישמעאל.

אני מבקש להמשיך בדרך הרואה את החלק השני של שיחת החכמים כ'לשון ערומים', כלומר כטקסט המכיל בתוכו טקסט סמוי אחר. במישור הגלוי של הוויכוח על קריאת הכתוב בשיר השירים באמת אין בטענתו של ר' יהושע ('חבירו מלמד עליו') ראייה של ממש נגד קריאתו של ר' ישמעאל 'טובים דודיך מייך'. אבל כפי שאראה להלן, מאחורי הוויכוח על קריאת הכתוב בשיר השירים מסתתר ויכוח סמוי על מקורם של איסורי 'הדברים שלגויים' (הוא עניינו של הפרק במשנה). עיקרו של הדיון בין החכמים מתנהל במישור הסמוי הזה, ובו מקבלת טענתו של ר' יהושע את מלוא משמעותה.

הפירוש שיוצע להלן מבוסס על העובדה הפשוטה שבפסוקים שהחכמים דנים בקריאתם נזכרים שני משקים - יין ושמן: 'טובים דודיך מייך', לריח שמניך טובים'. היין והשמן הם יסודות חשובים באיסורי הדברים שלגויים במסכת עבודה זרה, והדיון על אופן קריאת הכתובים משמש כסות חיצונית לוויכוח עקרוני על מעמדם ההלכתי ועל מקורם של איסורים אלה. כדי להבין את שורשו של הוויכוח, וכיצד הוא נוגע באיסור גבינות הגויים, אסקור בקצרה את איסורי הדברים שלגויים כפי שהם מופיעים בפרק השני של מסכת עבודה זרה.

ספרות ענפה של פרשנות, פסיקה ומחקר נכתבה במשך דורות רבים על איסורי הדברים שלגויים, וניתוח מלא יצריך עיון מעמיק ורחב שאין כאן מקומו. אסתפק אפוא בסקירה שטחית ביותר ובהדגשת הפרטים החשובים לענייננו.

במשנה (עבודה זרה ב: ג-ד, ו) מנויים הדברים האסורים בהניה או באכילה. את הרשימה הארוכה אפשר לחלק לשתי קבוצות:

לקריאה 'דודיך' הוא בדובר, ובשתי הדרכים הדרשה יכולה להידרש, שכן החכמים הם גם חכמי של הקב"ה וגם חכמיהם של ישראל, והם יכולים להיקרא גם 'דודיך' וגם 'דודיך'. לכן קשה לקבל פירושים מאוחרים המנסים לקשור את הדרשה הזאת באופן קריאת הכתוב, כמו למשל פירושי ר' עובדיה מברטנורא וההולכים אחריו, או פירוש 'חסידי דוד' (בפירושו לתוספתא פרה ג, ג [מהד' ליברמן, עמ' קסה-קסו]). לפירושו המפולפל של הגר"א (ליקוטים שבסוף 'שנות אליהו' [משנה מהד' אל המקורות, סוף כרך א, מד ע"ב]) אין אחיזה של ממש במשנה. מלבד קשיים פנימיים שבו, הוא בנוי באופן הכרחי על נוסח מסוים של המשנה, שאיננו קיים בכל עדויות הנוסח. ליברמן, שמתחילה פירש את המשנה באופן אחר (ראה לעיל, ליד הע' 16), חוזר בו וקיבל את פירוש הגר"א (ראה: ליברמן, משנת שיר השירים. טענתו שסוגיית הירושלמי תומכת בפירוש זה אינה מובנת לי. אם כוונתו למה שנזכר בהערות המגיה של פירוש שנות אליהו, אין בזה סיוע של ממש). ראה גם את פירושו של פינקלשטיין ('א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב א, ניר-ירוק תשמ"ט, עמ' 149-150), שאף הוא אין לו אחיזה בלשון המשנה, ולפיו אין קשר בין השאלה לתשובתו של ר' יהושע 'חברו מלמד עליו'.

א. דברים שיש בהם איסור הלכתי מסוים (או חשש מסתבר לאיסור כזה) - איסור תקרובת עבודה זרה (האוסר אותם בהניה), כגון עורות לבובים ובשר היוצא מבית עבודה זרה (משנה ג), או איסור נבילות וטריופות (האוסרם באכילה בלבד), כגון חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו וטריות טרופה (משנה ו). למעשה דברים אלה אינם אסורים משום היותם 'דברים שלגויים' אלא מחמת האיסור ההלכתי שדבק בהם. הם יהיו אסורים גם אם יהיו של ישראל ולא של גוי, ויהיו מותרים מאליהם במקום שלא קיימת הסיבה ההלכתית המסוימת, כגון בשר (שלגויים) הנכנס לעבודה זרה (משנה ג), או טריות שאינה טרופה (משנה ז). אפשר אפוא לומר שהבשר, החלב והדגים שלגויים מותרים עד שייאסרו באיסור הלכתי ידוע אחר.

ב. דברים שאין בהם איסור הלכתי מסוים אלא הם אסורים רק מחמת היותם 'דברים שלגויים', ואילו היה אותו הדבר בעצמו בידי ישראל לא היה אסור. כאלה הם השמן והפת (משנה ו), האסורים, ככל הנראה, בגזרה קדומה של הרחקה מן הגויים וממאכליהם<sup>38</sup>. כפי שמוסרת המשנה, לאחר זמן נמנה רבי יהודה נשיאה על השמן וביטל את איסורו: 'דבי ובית דינו התירו בשמן'<sup>39</sup>, ובתלמוד מסופר כי חבריו ייחלו ליום שיתיר גם את הפת<sup>40</sup>.

יש ברשימות אלה פרטים ששייכותם לקבוצה זו או זו מחוורת וברורה, כמו אלה שנמנו בדוגמות שלעיל, אבל יש בהן גם פרטים ששורש איסורם עמום. כך למשל, שאלתו של ר' ישמעאל 'מפני מה אסרו גבינת גויים' והדיון שבא במשנה בעקבותיה בוחנים את האפשרות לשייך את איסור הגבינה לקבוצה הראשונה (אם היא אסורה מחמת עבודה זרה או משום נבילה). ניסיון זה הגיע למבוי סתום מכיוון שאי אפשר למצוא באיסור הגבינה תכונות הלכתיות ברורות ועקיבות כמו שמתבקש בדברים שבקבוצה הראשונה.

הפרט הראשון ברשימה שבמשנה, והחשוב ביותר בה, הוא היין. הוא אביהם של רבים מן הדברים שלגויים - החומץ שלגויים שהיה מתחילתו יין (משנה ג), חרס אנדריאני (שם), נודות הגויים וקיניקניהם (משנה ד), התרצנים והזוגין שלגויים (שם), המוריים (שם) וכבשים שדרכן לתת בהן יין וחומץ (משנה ו) - והוא מייחד לעצמו דיון

38 ראה להלן. על קרמותו של איסור השמן ראה ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 127-128, 146 [להלן: אלון]; אלבק בהשלמות לעבודה זרה ב, ו; י' בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 268 [להלן: בן-שלום]. כנגד זה טוען שמואל בבלי שהשמן שלגויים אסור מחמת תערובת דברים אסורים שבו ('זליפתן של כלים טמאים'; עבודה זרה לו ע"א), כמו הדברים האסורים בקבוצה הראשונה, ראה על כך גם להלן הע' 67.

39 משנה עבודה זרה ב, ו. על היתר גזירת שמן על ידי ר' יהודה נשיאה ועל תולדותיה של פסקה זו במשנה ראה אצל רוזנטל, המבוא, עמ' 166 ואילך, והמחקרים הנזכרים שם.

40 עבודה זרה לו ע"א.

נרחב ביותר בהמשך המסכת במשנה, בתלמוד ובספרות ההלכה. אבל כמו באשר לגבינה, קשה לקבוע מה הקטגוריה ההלכתית שבשלה אוסרת המשנה את היין שלגויים. מצד אחד, הצבתו של היין יחד עם עורות לבובים וכשר היוצא מבית עבודה זרה<sup>41</sup> מובילה להבנה שהיין שלגויים אסור משום שנעבדה בו עבודה זרה. מצד שני, מפשטן של המשניות והשמועות עולה כי שלא כעורות הלבובים והבשר, יינו של הגוי אסור אף אם לא נתנסך ממש לעבודה זרה (מן התלמוד ואילך יין כזה מכונה 'סתם יינם').

גם פרטי ההלכות של היין אינם מחזוריים. עיקרו אסור בהנאה בדומה לאיסורי עבודה זרה, אבל על תולדותיו (נודות הגויים וקנקניהם, המוריים, כבשים שדרכן ליתן לתוכן יין וחרס אדרייני) אומרים החכמים שאינן אסורות בהנאה (בניגוד לדעת ר' מאיר האוסר אף אותן בהנאה)<sup>42</sup>. אם יינם שלגויים אסור בהנאה משום יין שנתנסך לעבודה זרה, או מחמת החשש שנעשתה בו עבודת ניסוך או כיוצא בה, קשה להבין כיצד הפך מדבר אסור בהנאה לדבר שאינו אסור אלא באכילה, הרי שני איסורים אלה אינם שתי דרגות של עיקרון אחד. שאלתו של ר' ישמעאל – 'אם כן למה לא אסרה בהנייה?' – צריכה אפוא להישאל על הקנקנים ועל המוריים כשם שנשאלה על הגבינה.

כנגד התפיסה שייין הגויים נאסר מפני החשש שמא נתנסך לעבודה זרה עומדת מסורת אחרת על מוצאם של איסורי הדברים של הגויים. לפי מסורת זו, המובאת בתלמוד בגוונים שונים, היין נאסר בגזירה כללית יחד עם שאר הדברים של הגויים, ולא משום יין נסך או חשש יין נסך:

אמר באלי אמר אבימי ניותאה<sup>43</sup> משמיה דרב: פיתן, ושמן, יינן, ובנותיהן – כולן משמונה עשר דבר-הן.

גניבא משמיה דרב אמר: כולהו משום עבודה זרה גזרו בהו. דכי אתא רב אחא בר אדא אמר ר' יצחק: גזרו על פיתן משום שמנן<sup>44</sup>, על שמנן משום יינן, ועל יינן משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום דבר אחר, ועל דבר אחר משום דבר אחר<sup>45</sup>.

41 משנה עבודה זרה כ, ג.

42 משנה עבודה זרה ב, ד, ותוספתא עבודה זרה ה, ה, לפי כ"י וינה.

43 כלומר, הנייות (הנווטי, הנבטי), מארץ הנבטים. כך בכ"י פריס וכ"י ניר-יורק, בכ"י מינכן התיבה חסרה: הכתיב כתיו כמקובל בירושלמי: "לשון ניותי הוא עד לפני פסחא" (נדרים פ"ח ה"ב [מא ע"א], וראה אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, עמ' 69); "לשון ניותי הוא דאינן קריי לחספא כספא": (גזיר פ"א ה"א [נא ע"א]; נדרים פ"א ה"ב [לו ע"א] "כגון אילין ניותאי דינן קריין לחספא כספא"). ראה ערוך, מוסף הערוך וערוך השלם בערך נווט (ערוך השלם, עמ' שכב) ובערך נווטי (שם, עמ' שכד); M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, p. 358.

44 כאן מערב התלמוד שאלה קצרה בתוך המימרא של ר' יצחק, עיין שם.

45 עבודה זרה לו ע"ב (לפי כ"י פריס, וכיוצא בו בשאר כתבי היד).

לפי מסורות אלה היין נמצא בקבוצה אחת עם השמן והפת, וכולם גזירות חכמים. ר' יצחק מתאר את הגזירה בצורת שרשרת, שבראשה עומד החשש מ'דבר אחר' – לשון נקייה הרומזת ככל הנראה על ענייני עבודה זרה ועריות<sup>46</sup>. כלומר תכליתה של גזירה זו, על חלקיה, היא להרחיק את ישראל מן הגויים כדי שלא יגיעו לידי 'דבר אחר'. לפי אבימי מארץ הנבטים, רב טען כי האיסורים הללו על הדברים שלגויים הם מ'שמונה עשר דבר' שגזרו בעליית חנינה בן חזקיה בן גרון כשרבו בית שמאי על בית הילל<sup>47</sup>. האירוע הזה מתואר במקורות שונים כאירוע דרמטי – לפי המסורת שבירושלמי הוא היה מלווה בשפיכות דמים ממש – אשר השאיר את רישומו על ההלכה התלמודית<sup>48</sup>. דא עקא, אין בידינו מסורת מוסמכת המפרטת את שמונה עשר הדברים<sup>49</sup>, ומן התלמודים עולה שהחכמים המאוחרים יותר כבר לא ידעו בדיוק מה היו הדברים שגזרו עליהם באותה שעה<sup>50</sup>. המסורת הקדומה ביותר שנשתמרה בתלמוד, והיחידה המונה שמונה עשר דברים, היא הברייתא המובאת בירושלמי בשם ר' שמעון: "בו ביום גזרו על פיתן ועל גבינתן ועל יינן [...] ועל בניהן ועל בנותיהן ועל בכוריהן"<sup>51</sup>. הברייתא כנוסחה שלפנינו אינה כוללת את השמן, אך כבר שיער ליברמן (בלשון 'קרוב לוודאי') שהגרסה בספרים הקדומים הייתה 'על פיתן ועל שמנן ועל יינן' וכו'<sup>52</sup>. דברים אלה הולמים את המסורת שבשם רב (ובסדר זה דווקא): 'פיתן, ושמן, יינן, ובנותיהן – כולן משמונה

46 סוף השורה, 'ועל דבר אחר משום דבר אחר', סתום. רב נחמן בר יצחק, בעל הסוגיה בבבלי, מנתק את החוליה הזאת מן השרשרת השלמה ומפרש: "גזרו על תינוק עובד כוכבים שייטא בזיבה שלא יהא תינוק ישראל רגיל אצלו כמשכב זכור" (בבלי, שם). אבל מצורת המאמר של ר' יצחק כפשוטה מתבקש לפרש גם את החוליה הזאת כהמשך לקודמותיה.

47 משנה שבת א, ד.

48 ראה תוספתא שבת א, טו (מהד' ליברמן, עמ' 4); ירושלמי שבת פ"א ה"ו (ג ע"ג); בבלי שבת יז ע"א.

49 המשנה (שבת א, ד-ה) מונה כמה מהמחלוקות של בית שמאי ובית הילל כעניינים שנדונו בעליית חנינה בן חזקיה, אבל ספק אם עניינים אלה הם משמונה עשר הדברים, שכן אפשר שהלשון 'שמונה עשר דבר גזרו בו ביום' (שם, ד) מתייחסת לדברים אחרים שגזרו באותו יום. לנוסח המשנה ולפירושה ראה ייץ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 426; ח' אלבק, משנה סדר מועד, ירושלים ותל-אביב תשי"ב, ההשלמות, עמ' 406-407; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ג, ניר-יורק תשכ"ב, עמ' 13-15; א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 16-22.

50 ראה ירושלמי שם; בבלי שבת יג ע"ב עד יז ע"ב. פירוט ופירוש המסורות השונות אצל ליברמן (שם); גולדברג (שם); סיכום מקיף אצל בן-שלום, עמ' 252-272. על האיסור הקדום על פת גויים ראה את המקורות הנזכרים אצל בן-שלום, עמ' 267.

51 ירושלמי שבת שם. לפירוש של כל דבר ודבר בברייתא ראה ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 39 ואילך; בן-שלום, עמ' 267-270.

52 ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 41. גם בן-שלום מניח שבצורה קדומה הברייתא כללה את השמן, אך הוא מסתפק אם יש להשמיט ממנה את הגבינה או שמא פריט אחר (בן-שלום, שם, עמ' 268).



עשר דבר הן. מן המסורות שבתלמודים ברייתא זו נראית פמגובשת ביותר, והיא מתארת גזירה אחת הכוללת שמונה עשר דברים, שנגזרה לשם תכלית אחת - להבדיל בין ישראל לגויים.<sup>53</sup>

מסורות אלה מיחסות את האיסור על שלושת המאכלים - היין, השמן והפת - לגזירה הישנה על המאכלים של הגויים.<sup>54</sup> לבד מן המקורות המתעדים אותם כחלקיה של גזירה אחת הדעת נותנת לאגוד את כל השלושה יחדיו, שכן הם שלושת יסודות המזון החשובים, צורותיהם המעובדות של הגידולים העיקריים בארץ - הדגן, התירוש והיצהר. מתבקש אפוא ששלישייה זו תהיה הבסיס לכל גזירה של הרחקה ממאכלי הגויים.<sup>55</sup>

נראה כי העמימות בדבר מוצאו של איסור יין הגויים נובעת ממצבו ההלכתי המיוחד. לפי ההלכה המקובלת על החכמים יין הגויים אסור בהנאה, שלא כשאר מאכליהם שאינם אסורים אלא באכילה. אילו היה היין אסור רק מחמת 'שמונה עשר דבר' לא הייתה סיבה לשנות את דינו של היין מדינם של שאר הדברים שנאסרו באותה גזירה. אפשר אפוא שהתפיסה התולה את איסור היין באיסורי עבודה זרה, האסורים מעיקרם בהנאה, נוצרה מתוך רצון להסביר את ההלכה המיוחדת הזאת של היין.<sup>56</sup> ייתכן שבזה תלויה גם המחלוקת בין ר' מאיר לחכמים אם תולדות היין - הקנקנים, המוריים והכבשים - אסורים בהנאה או רק באכילה.<sup>57</sup> מכל מקום אין הדברים מתתוורים על בוריים, והמצב העמום הזה משאיר את פרשני התלמוד ואת הפוסקים במבוכה גדולה באשר לסיבת האיסור על יין הגויים, ובאשר לתוצאות ההלכתיות הנובעות ממנה.<sup>58</sup>

53 ברייתא זו נתקבלה על ידי גרין כמסורת המהימנה על שמונה עשר הדברים, ובעקבותיו הולכים חוקרים אחרונים. ראה: צ' גרין, דברי ימי ישראל, ב, בתרגום ש"פ רבינובין, ורשה תרנ"ג, עמ' 92-93; גולדברג, שם; בן-שלום, שם.

54 כפי שהראה אלון (לעיל, הע' 38), מספרות הבית השני עולה שאיסור על מאכלי הגויים קדם לגזירה שמונה עשר דבר של בית שמאי ובית הלל.

55 על פי דרשתו של רב, הסיפור על דניאל, שהוא המקור הקדום ביותר שבידינו על הרחקה ממאכלי הגויים, כולל את שלושת היסודות הללו: "וישם דניאל על ליבו אשר לא יתגאל בפתבג המלך וביין משתיר" - בשתי משתאות הכתוב מדבר, אחד משתה יין ואחד משתה שמן" (עבודה זרה לו ע"א).

56 ראה למשל בתוספות לעבודה זרה כט ע"ב, ד"ה 'יין מנלן', ובפירוט ב'בית יוסף' על הטור, יורה דעה, סימן קכג, ד"ה 'וחכמים גזרו'. מסתברים דבריו של בן-שלום, הטוען כי האיסור הקדמון על הדברים שלגויים היה איסור של הרחקה גמורה ומלכתחילה לא הייתה הבחנה בין איסור אכילה לאיסור הנאה, אלא שלאחר החורבן החלו להקל בדברים שונים (לעיל, הע' 38, עמ' 270-271; ראה גם אלון, עמ' 142-143, 146-147 והע' 80, התולה את האיסור המוחלט הקדום בטומאת הנוכרים). לאור המעמד הטקסי המיוחד של היין, הן בחיי היום יום הן בשימוש הריטואלי שלו בפולחני עבודה זרה, קל להבין מדוע נשאר דווקא הוא באיסורו הראשון.

57 לעיל הע' 42, וראה עוד להלן.

58 ראה למשל: משנה תורה, הלכות מאכלות אסורים, יא, ג; תוספות שם (לעיל, הע' 56).

שאלה זו היא הנבחנת על ידי ר' יהושע ור' ישמעאל בוויכוח הסמוי הצפון בתוך הדיון שהם מנהלים על הקריאה של הפסוק בשיר השירים.

[ד]

כאמור, הקשר בין הפסוק בשיר השירים לבין שאלת מקור איסורו של יין הגויים הוא בעובדה שבפסוק זה נזכרים יין ושמן. השמן משמש כאן כדוגמה למאכלי הגויים שנאסרו בגזירת 'שמונה עשר דבר', והוא מלמד על היין. את השאלה על איסור היין אפשר להציג בדרך זו: האם מי שגזר על השמן הוא שגזר על היין, או שמא היין נאסר מסיבה אחרת המיוחדת לו. את השאלה בצורתה זו אפשר לתרגם בקלות לשאלה על קריאת הכתוב בשיר השירים. כזכור, הדיון במשנה הוא על פירוש כינוי הקניין בפסוק. קריאת המילה 'דודיק' בכינוי לזכר תעלה שדובר אחד (הכלה) אמר את שני הפסוקים: 'טובים דודיק מיינ', לריח שמניך טובים', ומי שהזכיר את השמן הוא שהזכיר את היין. אבל אם נקרא 'דודיק', בכינוי לנקבה, יעמדו שני הפסוקים כדו שיח בין שני דוברים; בקריאה כזאת יתברר כי מי שאמר זה לא אמר זה ומי שדיבר על היין לא דיבר על השמן.

ר' יהושע פתח בדיון על קריאת הכתובים כדי שבסופו יוכל לטעון כנגד ר' ישמעאל אין הדבר כן שהרי חברו מלמד עליו. 'לריח שמניך טובים' מלמד על 'טובים דודיק מיינ', כלומר השמן מלמד על היין. במישור הסמוי של השיחה הוא אומר לו כך: אין הדבר כפי שאתה טוען, אלא השמן מלמד על חברו, ומי שהזכיר את השמן הוא שהזכיר את היין, מי שגזר על השמן הוא שגזר על היין - מקור אחד וסיבה אחת לאיסורי היין והשמן שלגויים, והוא הגזירה העתיקה על מאכלי הגויים. ואילו ר' ישמעאל סבר כי שני הפסוקים נאמרו על ידי דוברים שונים, כלומר, איסורי היין והשמן אינם נובעים ממקור אחד - היין נאסר כסניף לאיסורי עבודה זרה, ואילו השמן נאסר בגזירת חכמים.

אם נסמך את הוויכוח בצורתו זו לדפוס הפרשנות המקובל על החכמים בפירוש שיר השירים<sup>59</sup>, ניווכח שהדיון שבמשנה עשוי להשתלב בו היטב. לדעת ר' ישמעאל היין נאמר על ידי החתן (טובים דודיק מיינ'), הוא הקב"ה, כלומר איסורו הוא מן התורה שניתנה על ידי החתן; ואילו השמן נאמר על ידי הכלה (לריח שמניך טובים), היא כנסת ישראל, כלומר איסורו הוא בגזירת חכמים. לעומתו ר' יהושע טוען כי השמן והיין נאמרו שניהם על ידי הכלה, ושניהם אינם מן התורה אלא מגזירות החכמים.

מדוע הסתיר ר' יהושע את הדיון הזה בלשון חידות ולא הביע את דעתו בצורה מפורשת? ייתכן שחשש מן התוצאות ההלכתיות העשויות לנבוע מקשירה מפורשת של

ובעיקר בדרך זו ע"ב, ד"ה 'לאפוקי מדרב'; פסקי הרא"ש לעבודה זרה, פרק ד, סימן ז. תמצית של שיטת הראשונים בשאלה זו ראה באנציקלופדיה תלמודית, כד, עמ' שלג-שלו, והערות 23-32, 48-55.

59 ראה לעיל הע' 12, ולהלן הע' 91.

היין עם השמן. כפי שראינו, יין הגויים נבדל משאר מאכליהם בכך שהוא אסור בהנאה. ר' יהושע לא רצה לערער על ההלכה הזאת, אבל ערער כזה היה עולה כחדות מהבעה מפורשת של טענתו. אם אינו רוצה לזעזע את היסודות ההלכתיים המקובלים, ר' יהושע חייב לשמור על העמידות שסביב שאלת איסור היין. המודוס החידתי מתאים ביותר למטרה זו מעצם היותו בנוי משני רבדי משמעות – לחכם די בכך, ומי שאינו חכם לא יחוש ברובד הסמוי.<sup>60</sup>

הדיון על גבינת הגויים בתחילת הסיפור קשור בעמדותיהם של החכמים על מקור איסורו של יין הגויים, שיתלכנו בהמשך השיחה. בתגובה לשאלתו של ר' ישמעאל, המנסה לברר אם איסורה של גבינת הגויים הוא מחמת תקרובת עבודה זרה או מדיני נבלות וטרפות, ר' יהושע משיאו לדבר אחר, כביכול טוען הוא כנגדו: עד שאתה שואלני על הגבינה שאלני על היין! לאחר שבחלק הראשון של השיחה הראה לר' ישמעאל שהחיפוש אחר קטגוריה הלכתית לאיסור הגבינה מוליך למבוי סתום, הוא מוביל אותו לדון על מעמדו של היין, ובשיחה על קריאת הכתוב בשיר השירים הוא מלמד אותו מה מקורו של האיסור: מי שגזר על השמן הוא שגזר על היין. על ר' ישמעאל ללמוד מכך שכל מאכלי הגויים נאסרו בגזירת חכמים, ובכללם הגבינה<sup>61</sup>. גבינת הגויים, כמוה כיינם, אסורה באכילה כמו השמן והפת שלהם, ולא מפני שיש סיבה הלכתית מסוימת לאיסורים אלה אלא מחמת הגזירה הקדומה שנועדה להרחיק את היהודים מן הגויים.

\* \* \*

הסיפור על שיחתם של ר' יהושע ור' ישמעאל, כפי שנתפרש כאן, הוא אבן פינה בפרשת מאכלי הגויים במשנה ובתלמוד. אין הוא דן רק בשאלת איסור הגבינה אלא הוא עוסק בשאלה העקרונית על מקורם של איסורי מאכלי הגויים, והוא מובא בדיוק במקום הראוי לו במשנה: בין הדברים האסורים בהנאה לאלו שאינם אסורים בהנאה. בסיפור מתועדות דעותיהם של חכמי יבנה, ושני הכיוונים המוצעים בו הולכים ומתפתחים בדברי התנאים בדורות שלאחריהם. המשנה, המונה את היין שלגויים בין שאר איסורי עבודה זרה<sup>62</sup>, הולכת בדרכו של ר' ישמעאל. לעומת זאת, התפיסה שייך הגויים אסור גם כשאין חשש שנתנסך לעבודה זרה מתאימה לשיטתו של ר' יהושע. באור זה אפשר לראות גם את המחלוקת שבין ר' מאיר לחכמים על תולדות היין ועל הגבינה, המובאת במשנה ממש לפני הסיפור שלנו:

60 הדיבור המוצפן בשני רבדים מתאים במיוחד לשיחה על שיר השירים, שלשיטת הפרשנות האלגורית של החכמים עשוי כולו בשני רבדים ומשמעותו האמתית, הסמויה, מוצפנת ברובד הגלוי.

61 הגבינה אכן נזכרת בברייתא של ר' שמעון על 'שמונה עשר דבר', ראה לעיל והערות 51, 52.

נודות הגויים וקינקהיהם ויין ישראל כנוס בהן אסורין ואסורן אסור הנייה – דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים: אין איסורן איסור הנייה... המוריים והגבינה ותינייקי<sup>63</sup> שלגויים אסורין, ואיסורן איסור הנייה – דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים: אין איסורן איסור הנייה<sup>64</sup>.

בשיטת ר' ישמעאל, ר' מאיר סבור שאיסורי היין והגבינה הם סניף לאיסורי עבודה זרה, ולכן הוא אסר בהנאה גם את תולדות היין – הנודות והקנקנים, החרצנים והמוריים<sup>65</sup>. ואילו החכמים, הטוענים שאין איסורם של אלה<sup>66</sup> איסור הנאה, מחזיקים בדעתו של ר' יהושע שכל מאכלי הגויים, ובכללם היין והגבינה, אסורים מחמת הגזירה הקדומה להרחקה מן הגויים, ואין בזה הבדל בין היין והגבינה של הגויים לבין הפת והשמן שלהם<sup>67</sup>.

62 עבודה זרה ב, ג.

63 על הצירוף 'הגבינה ותינייקי' ראה: ערוך השלם בערכו; קראוס ב-LW, עמ' 153; אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1104-1105; רוזנטל, עמ' 256-259. לפי אפשטיין יש לפרש את הצירוף בוו החיבור, כלומר: הגבינה וגם התינייקי, ולעומתו סבור רוזנטל שהמשנה שנתה 'הגבינה' סתם, ותיבת 'ותינייקי' היא לשון פירוש שנוספה עליה, כלומר לא בכל גבינה מדובר אלא רק בגבינה הִאֲבִינָה, גבינה הבאה מביתוניה. כך או כך, המשנה בעיקרה עוסקת בגבינות הגויים בכלל, ולא רק בגבינות הבאות מביתוניה, כשם שבמשנה הבאה ר' ישמעאל ור' יהושע דנים בגבינות הגויים בכלל.

64 משנה עבודה זרה ב, ד, לפי כ"י קאופמן, בהשלמת הקיצורים (רוזנטל, עמ' 27-29, ויש לתקן שם בפנים המהדורה, בשורה 29: 'ואיסורין' במקום 'אסורין'). הבבא השנייה ('המוריים' וכו') נשמטה בגוף כתב היד מפני הדומות ונוספה בשוליים. רוזנטל הראה כי ההשלמה שבשוליים לא נכנסה במקומה הראוי והייתה צריכה להיכנס אחרי הבבא שאחריה ('החרצנים והזוגין שלגויים' וכו'; ראה: רוזנטל, המבוא, עמ' 107-109). המשנה מסתיימת אפוא במוריים וגבינה, ומיד לאחריה בא המעשה בר' יהושע ובר' ישמעאל.

65 וכפי שעולה מן התוספתא גם חרס אדרייני וכבשים שדרך ליתן בהם יין, ראה לעיל, הע' 42. ועל פי הלשון שפירשה את הגבינה כגבינה מביתוניה (לעיל, הע' 63) אפשר שגם זו מוצעת כאן כתולדה של היין (ראה אפשטיין, שם, הע' 1).

66 כלומר איסור הגבינה ותולדות היין; אין חכם מחכמי התלמוד המתיר את היין עצמו בהנאה. הקלה מתבקשת זו, הנובעת באופן טבעי מהכללתו של היין עם השמן והפת, נעשתה מאוחר יותר על ידי כמה פוסקים בימי הביניים (ראה לעיל, הע' 58).

67 שני דורות מאוחר יותר נחלקו רב ושמואל במחלוקת דומה על השמן (בבלי עבודה זרה לה ע"ב-לו ע"א). רב מחזיק בדעה המסורתית ששמןם של הגויים נאסר בגזירה קדומה, ואילו שמואל טוען שהשמן אסור באיסור הלכתי מוגדר של מאכלות אסורים: 'זליפתן של כלים טמאים' (הביטוי 'כלים טמאים' אינו קשור לטומאת כלים אלא משמעו כלים שבלעו איסורי אכילה, כמשמעות 'בהמה טמאה' וכדומה, ראה: אלון, עמ' 143, הע' 60). גישה זו פותחת פתח רחב להתרת איסורי הגויים בכל מקום שאין בו חשש לאיסור ההלכתי המוגדר. ההבדל המגמתי בין שתי הגישות, כלומר אם אפשר להתיר את האיסורים הקדומים, בולט בוויכוח בין רב ושמואל על היתר השמן כפי שהוא מתועד בבבלי (שם) ובירושלמי (שבת פ"א, ה"ד [ג ע"ד]: עבודה זרה פ"ב, ה"ח [מא ע"ד]).

## נספח: 'טובים דודיך' בפרשנות הקדומה

א. דוד או דד?

המילה 'דוד' במשמע אהוב, רע<sup>68</sup>, מצויה הרבה בשיר השירים וכתובה תמיד בכתיב מלא שאינו מותיר ספק בקריאתה. בהופיעה במשמעות זו גם צורת הרבים כתובה (בשיר השירים) בכתיב מלא: 'דודים' (בהקבלה ל'רעים'; שה"ש ה, א). בשאר המקומות שצורת הריבוי מופיעה בהם אין היא מציינת ריבוי ממשי, והיא מתפרשת בדרך כלל כמשמעות אהבים, משמעות המחייבת שימוש בצורת הרבים<sup>69</sup>. דא עקא, בכל המקומות הללו התיבה כתובה בכתיב חסר, ומצד ההקשר הענייני בכל מקום ומקום אפשר לקרוא את כל הופעותיה, במידה זו או אחרת של סבירות, כריבוי של השם 'דד'<sup>70</sup>. בשיר השירים צורות אלה מופיעות חמש פעמים<sup>71</sup>, ועל פי מסורת הניקוד הן כולן ריבוי של 'דוד'. רוב פרשני המקרא, הישנים והחדשים, מסכימים עם הניקוד המסורתי ומפרשים את ההופעות הללו כלשון אהבים. לעומתם התרגומים המילוליים הקדומים לשיר השירים אוהזים בשם העצם המוחשי, ומציעים במקומות הללו לשון רבים של דד; כך בשבעים (μυστος), בוולגטה (mamae, ubera), ובפשיטתא<sup>72</sup>. כידוע טען גייגר כי קריאה זו היא המקורית בשיר השירים, וכי הניקוד ה'דד' והכינוי לזכר באו לכסות על הלשון המוחשית והחושנית שבכתב<sup>73</sup>. לא אבוא לפסוק במחלוקת פרשנית זו, שהרי אין ענייננו כאן בכתיב כשלעצמו אלא באופן שנקרא והתפרש על ידי החכמים.

68 על האטימולוגיה של המילה, ועל שימושיה ומשמעיה בעברית ובלשונות האחרות ראה: J. Sanmartin-Ascaso, 'dodh', in: G. J. Botterweck & H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* III, tr. J. T. Willis & D. E. Green, Grand Rapids 1978, pp. 143-154 (להלן: סנמרטין-אסקסו).

69 ר' יונה בן ג'נאח מונה את הצורות הללו בין 'מה שריבו לנחץ' (pluralis intensivus), יחד עם כיפורים, זקונים וכדומה, ראה: ספר הרקמה בתרגום ר"י אבן תיבון, מהד' וילנסקי-טנא, ירושלים תשכ"ד, עמ' רצה. על שימושי צורת הרבים במשמעות זו באכדית ראה: סנמרטין-אסקסו, עמ' 144-145. מסיבה זו אין תצורת הרבים יכולה לסייע בפתרון השאלה אם המילה מייצגת ריבוי של 'דוד' או של 'דד' (כנגד הטענה של Sr. Edmée, "Love" or "Breasts" at Song of Songs 1:2 and 4?: The Pre-Masoretic Evidence', *Studia Patristica*, 30 (1997), p. 9).

70 מילה זו, המצויה לרוב בלשון חז"ל, מתועדת גם במקרא: יחזקאל כג: ג, ח, כא; משלי ה, יט.

71 א, ב; א, ד; ד, י (פעמיים); ז, יג. גם הערויות מקומראן 6Qcant [לשה"ש א, ב; א, ד]; DJD 3, M. Baillet (ed.), ראה: א, ד, י [לשה"ש ד, י]; כתובות בכתיב חסר 'דודיך', ראה: Oxford 1962, p. 113; DJD 16, E. Ulrich et al. (eds.), Oxford 2000, p. 214.

72 הפשיטתא מתרגמת כך רק בשלושה מחמשת המקומות בשיר השירים, ראה להלן עמ' 81.

73 א' גייגר, המקרא ותרגומיו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות, ירושלים תשל"ב (מהדורה ראשונה בגרמנית, ברסלאו תר"ץ), עמ' 255-259. יש להעיר כי על פי שימושיה של dādu באכדית (שלא היו ידועים לגייגר, ומן הסתם גם לא לחכמי המסורה) ייתכן

קריאת התיבה כריבוי של דוד עומדת ביסוד לשונן של דרשות החכמים בתלמודים על הפסוק שלנו: "חביבין עלי דברי דודים יותר מיינה של תורה"<sup>74</sup>, "דודים דברי סופרים לדברי תורה"<sup>75</sup>. בספרות התלמוד והמדרש אין עדות מפורשת לכך שחכם מן החכמים קרא בפסוקנו 'דד' ולא 'דוד', אבל קריאה כזאת מבצבצת במקורות מאוחרים, והדיקה נשתמרו במדרש שהגיע אלינו בגלגול מאוחר, באגדת שיר השירים (שיר השירים זוטא), בפירוש לפסוקנו ולפסוק ד הסמוך לו:

'כי טובים דודיך מייך, זה הלומד תורה בילדותו, כיון שנגמל מדדי אמו לתוך התורה'<sup>76</sup>.

'נזכירה דודיך מייך, זה היה משה, מה הדר הזה מושך חלב כך היה משה מושך חכמה [...]'; 'נזכירה דודיך מייך, זה היה שמואל [...]'; 'נזכירה דודיך מייך, זה היה ר' עקיבא. וכי איפשר לדד הזה להוציא יין? אלא מה הדר הזה נובע חלב, כך עמד ר' עקיבא ופילש את התורה'<sup>77</sup>.

דרשות אלה בנויות כולן על קריאת הכתוב כריבוי של דד<sup>78</sup>. על ידי דימוי החכמים המלמדים את התורה לדדים המושכים חלב משלב הדרשן את הקריאה 'דדים' עם הפירוש הרווח במדרש התלמודי, שלפיו ה'דודים' שבכתוב הם חכמי התורה שבעל פה. באמת דימוי הענקת המזון הרוחני להנקה או ליניקה של המזון הטבעי הראשוני, הנותן חיים, הוא דימוי מתבקש מאליו, ואין הוא חידוש של המדרש המאוחר<sup>79</sup>. באופן טבעי עשוי

שלמילה 'דודיך' משמעות ארוטית חריפה עוד יותר מזו של 'דדיך'; ראה: סנמרטין-אסקסו, עמ' 144-145.

74 בבלי שם (לעיל, הע' 31).

75 ירושלמי שם (לעיל, הע' 27), ומקבילות.

76 מהד' שכטר, עמ' 11; מהד' בובר, עמ' 8. הכתיב המלא 'דודיך' כציטוט הפסוק בדרשה זו ובדרשות הבאות אחריה מקורו בקריאה המקובלת של הפסוק, והוא מנוגד לקריאה העומדת בבסיסן.

77 שם (מהד' שכטר, עמ' 15; מהד' בובר, עמ' 11). וראה הערת שכטר שם, עמ' 57, על 'פילש את התורה'.

78 קריאה כזאת עולה גם ממדרש החפץ: "דודאים מלשון דדים, ועל זה אמר שלמה כי טובים דודיך" (מדרש החפץ על חמשה חומשי תורה, מהד' מ' חבצלת, ירושלים חשנ"א, עמ' רא [העיר עליו ליברמן, לעיל, הע' 14]. הדרשה מובאת בשם בראשית רבה, ראה על כך ש' ליברמן, מדרשי תימן, ירושלים תשל"ל, עמ' 38).

79 ראה למשל: "שהיו יונקים דברי תורה כיון זה שיונק חלב מדדי אמו" (ספרי דברים שכא [עמ' 370]; בכ"י לונדון: 'שהיו מניקין'); "אמר רבי שמואל בר נחמני: מאי דכתיב [...] דריה ירוך בכל עת, למה נמשלו דברי תורה כדד? מה דד זה, כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב, אף דברי תורה, כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם" (בבלי עירובין נד ע"ב); "יונקי שדים אין שדים אלא תורה, שנאמר למען תינקו ושבעתם משד תנחומיה" (אליהו רבה יח [מהד' איש שלום, עמ' 112]). ראה גם: א' מרקוס, טקסי ילדות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 124-128.

מקור החכמה, או החכם המלמד את התורה, להיות מדומה לדמות מיניקה או לדד השופע חלב<sup>80</sup>. אף על פי שאין בידינו עדות ברורה לקריאה התיבה 'דיך' על ידי החכמים כריבוי של 'דד' אנו רשאים להניח כי קריאה כזאת לא הייתה בלתי אפשרית בעולמם הפרשני.

ב. זכר או נקבה?

לכאורה נראה שבאשר לשאלה זו יש הבדל בין קריאת התיבה כלשון 'דוד' או כלשון 'דד'. שהרי כפשוטם של הדברים הקריאה הראשונה מאפשרת את שני הכינויים, לזכר ולנקבה, ואילו השנייה איננה סובלת את הכינוי לזכר<sup>81</sup>. אלא שבעולם הפרשנות החזו"לי גם הקריאה כלשון 'דד' אינה מחייבת את הכינוי לנקבה דווקא, שכן במישור המטפורי מאבד דימוי ההנקה מן הדדים את אופיו הראשוני הקושר אותו לדמות נשית<sup>82</sup>. יתר על כן, במישור זה מתבקש תרגום של הדמות המיניקה לדמות גברית המלמדת ומפרשת את התורה. לדרשן אלגורי הקורא את התיבה כריבוי של 'דד' אין כל מניעה לקרוא אותה בכינוי לזכר - 'כי טובים דדיך מיין' - אם לא כדימוי מוחשי של האל המיניק והמזין את עמו בתורה הנובעת ממנו<sup>83</sup>, אזי ככינוי לשליחיו, החכמים המיניקים את ישראל את התורה.

80 למשל: "שני שדיך, אלו משה ואהרן [...] מה השדים הללו מלאים חלב, כך משה ואהרן ממלאים ישראל מן התורה" (שיר השירים רבה ד, א; מדרש שמואל טו, א); "אחות לנו קטנה ושדים אין לה - אמר רבי יוחנן: זו עילם, שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד" (פסחים פז ע"א). ייתכן שהרעיון גלום כבר בדרשת המכילתא הדורשת את הכתוב 'שני שדיך' על לוחות הברית (מכילתא דרבי ישמעאל, בחורש ח [מהר" הורוויץ-רבין עמ' 234]). ראה גם מרקוס, שם. גם במסורת הנוצרית הקדומה משולים הלימוד והענקת הרוח להנקה, ראה למשל: האיגרת הראשונה אל הקורינתים ג, ב, ופירושו הרחב של קלמנט מאלכסנדריה לפסוק זה (Paedagogus, I:6); האיגרת הראשונה של פטרוס ב, ב.

81 מובן שאין הדברים הללו אמורים מן הבחינה האנטומית, אלא מן הבחינה הפואטית הארוטית, שהיא עניינו של הכתוב כאן (לבחינה האנטומית השווה משנה נגעים ו, ז: 'וראשי הדדים שבאשה, רבי יהודה אומר אף שלאיש'; ראה גם להלן הע' 87). נראה כי בשל שיקול זה שאיננו מאפשר לקרוא 'דדיך' בכינוי לזכר, נוצרה בפשיטתא הבחנה בין שתי ההופעות הראשונות, המתורגמות כשם מופשט, אהבה (טבין רחמיך מן חמרא' [א, ב]), 'נתדכר חובך מן חמרא' [א, ד]), לבין שאר ההופעות, שהיחוס לאישה מחוור בהן ללא ספק, והן מתורגמות כלשון רבים של דד: 'מא שפירין תדיכי חתי כלתא, מא שפירין תדיכי מן חמרא' (ד, י); 'תמן אתל לך תדי' (ז, יג). בסורת כבעברית יש הבחנה של מין בכינוי לגוף השני, ומאחר שבשתי ההופעות הראשונות המתרגם קרא את הכינויים בצורת הזכר (וכן מפורש בניקוד התיבות הללו במהדורות המנוקדות של הפשיטתא) התרחק מן התרגום המוחשי. לעומת זאת לשבעים (ובעקבותיהם הוולגטה), שאין בלשונם הבחנה בין הכינוי לנוכח לבין הכינוי לנוכחת, לא היה קושי לתרגם את כל ההופעות בצורת ריבוי מוחשי של דד.

82 חוסר האפיון המיני בשימוש המטפורי בדימוי הזה ניכר כבר במקרא: 'ויניקת חלב גוים ושד מלכים תינקי' (ישעיהו ס, טז).

83 הדימוי מצוי במסורת הנוצרית הסורית הקדומה. כך מפייט המשורר המיסטי בזמירות שלמה:

למעשה, הקריאה 'טובים דדיך' עומדת ברקען של הדרשות שהובאו לעיל מאגדת שיר השירים<sup>84</sup>, שפרט לשינוי דוד/דד קוראות את הכתוב בקריאתו המסורה, כפנייה של הכלה אל החתן (כלומר אל הקב"ה). וכך גם במדרש הקלאסי: פירוש הדדים כמשה ואהרן מעניק להם מהות סמלית נפרדת ומפקיע אותם מלהיות תיאור פיגורטיבי של הכלה, שהרי היא היונקת מהם. ברובד דרשני זה, אפשר אפוא לכנות את החכמים בשני הכינויים: 'דדיך', כפנייה אל ישראל (כלומר אלה המלמדים אותך), וגם 'דדיך', כפנייה אל הקב"ה (כלומר אלה שאתה שולח ללמד אותי), כשם שנביאי ישראל מכונים 'נביאיך' וגם 'נביאיך'<sup>85</sup>. וכשם שאפשר לכנות את החכמים 'חכמיך' וגם 'חכמיך' - הכל לפי הדובר ולפי מי שהוא מדבר אליו.

דוגמה בולטת לקריאה 'דדיך', בכינוי לזכר, ולפירושה בדרך מדרש חז"ל יש בפירוש של אוריגנס לשיר השירים. לפני החכם הנוצרי, בן זמנו של אחרוני התנאים, היה מונח התרגום היווני לכתוב: ὅτι ὄγατοι μαστοί σου ὑπερ οἶνον (כי טובים דדיך יותר מיין, ללא הבחנה במין הכינוי), והוא מפרש אותו כהצהרה של הכלה (ישראל) שהתורה השופעת מדדיו של חתנה עולה על זו שלמדה בעבר מן התורה ומן הנביאים<sup>86</sup>. הרי שאוריגנס, אף על פי שקרא את המילה כריבוי של דד, פירש את הכתוב כפנייה של הכלה אל החתן, וקרא 'טובים דדיך מיין'<sup>87</sup>. כבר הצביע אורבך על ההקבלה

"אנא אתקנת הדמיהון ותדיא דילי טיבת להון דנשתון חלבא קדישא דילי דנאחון בה" [אני התקנתי את אבריהם ואת שדי הכנתי להם, שישתו את חלבי הקדוש ויחיו בו] (זמירות שלמה ח, יד, לפי: J. H. Charlesworth [ed.], *The Odes Of Solomon*, Missoula 1977, p. 40). על התפתחות הדימוי הזה בראשית הנצרות ראה: G. P. Corrington, 'The Milk of: Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity', *Harvard Theological Review* 82 (1989), pp. 393-420.

84 כפי שהעירו מהדירי אגדת שיר השירים (שכטר עמ' 54; בובר עמ' 8, אות מב). שכטר מפנה גם לפירושו של ר' אלעזר מוורמס: "כי טובים דודיך מיין - קרי ביה דדיך, להניקם דברי תורה" (ראה: פירוש הרוקח על המגילות, בני ברק תשמ"ה, עמ' קא).

85 השווה למשל: 'נביאיך חזו לך שוא ותפל' (איכה ב, יד) עם: 'ותעד בם ברוחך ביד נביאיך' (נחמיה ט, ל).

86 "בכתוב הזה, שבאופן גלוי לעין מתאר מעשה של אהבה, עלינו להבין כי הלב מסומל על ידי דדים. פירוש הדיבור הוא אפוא: ליבך, חתני, ורעתך - כלומר התורות אשר בתוכך, או חסד ההוראה שלך - עולים על כל יין המשמח לכב אנוש [...] סבורני כי בפסוק זה, המתאר את מעשי האוהבים ואת שיחתם, כינוי הלב בדדים ראוי הוא ביותר [...] היין מובן כחוקים וכוהוראות שהכלה הייתה רגילה לקבל על ידי התורה והנביאים לפני בוא החתן [...] ובראותה עתה [...] שמדדיו של החתן שופעת תורה מושלמת יותר מזו של הקדמונים היא אומרת 'טובים דדיך מיין'" (אוריגנס, הפירוש לשיר השירים, ב [לפי: Origèn, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, L. Brésard & H. Crouzel (eds.), [Paris 1991, pp. 194, 522-521]. ראה עוד: אורבך, עמ' 522-521).

87 אוריגנס מפנה בפירושו אל αἰσθηθός ביוחנן יג, כה שגם אותה הוא מפרש כמציינת את לבו של ישו, כלומר את אצרות הרוח הטמונים בקרבו (אוריגנס [לעיל, הע' 86], עמ' 192).

של פירוש זה לדרשת החכמים: "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבנו של עולם, חביבין עלי דברי דודים יותר מיינה של תורה"<sup>88</sup>, ועל זה יש להוסיף כי כמו אוריגנס גם החכמים השתמשו בדימוי הדדים המושכים חלב כדי לתאר את החכמים המלמדים את העם תורה<sup>89</sup>. אם ניטול מפירושו את העוקץ הכריסטולוגי ניווכח שהוא מתאים היטב לדרשותיהם של חז"ל, הן ברוח הדברים הן במוטיבים הבונים אותם. אפשר שיש בזה כדי להראות שהקריאה 'דְּדִיךְ' שעליה מבסס אוריגנס את פירושו גם היא אינה זרה לחכמים, או לפחות עשויה להתקבל על דעתם, וכבר ראינו שקריאה זו מקובלת במדרש המאוחר.

לכשנבחן את העדויות – יהודיות ונוצריות – הקוראות את 'דְּדִיךְ' מלשון 'דד' נגלה כי אלה שאפשר להבחין בהן במין הכינוי (כולן בפירושים אלגוריים) מעידות במפורש על הקריאה 'דְּדִיךְ', בכינוי לזכר דווקא. אין בידינו כל עדות מפורשת לקריאה 'דְּדִיךְ' בכינוי לנקבה, אף על פי שזאת הקריאה הטבעית, והיא עשויה להלום יפה גם פירוש אלגורי<sup>90</sup>. בהוויית הפרשנות האלגורית של שיר השירים<sup>91</sup> הקריאה 'טובים דְּדִיךְ מִיין', בפנייה של הכלה אל החתן, אפשרית אפוא לפחות כמו הקריאה הנראית לנו טבעית יותר, 'טובים דְּדִיךְ', בפנייה של החתן אל הכלה.

## על נוסחו של ר' שלמה סיריליו לירושלמי מסכת חלה

### עמוס סמואל

#### הקדמה

ר' שלמה סיריליו [להלן: רש"ס] נולד בספרד קודם שנת רנ"ב (1492) ונפטר בירושלים לפני שנת שט"ו<sup>1</sup>. בעבודתי מ'פעלו הפרשני והטקסטואלי של רש"ס לירושלמי זרעים<sup>2</sup> דנתי בעיקר בטיב פירושו של רש"ס וכן בערכו של נוסח רש"ס לחקר נוסח הירושלמי. באשר לפירושו הסקתי כי "יש לראות את פירוש רש"ס כפירוש מקורי למרות אחיזותיו והתייחסויותיו לדברי ראשונים"<sup>3</sup>, הוכחתי כי הוא עצמאי בפירושו ובפסקיו – הוא לא נמנע מלחלוק על קודמיו הן בתחום הפירוש הן בתחום פסק ההלכה<sup>4</sup>, והראיתי כי רש"ס השתדל, עד כמה שהדבר התאפשר, לבאר את התלמוד הירושלמי באופן שלא יהא סותר את האמור בתלמוד הבבלי<sup>5</sup>. הצבעתי על רגישותו הלשונית<sup>6</sup>, על שליטתו בשפות זרות<sup>7</sup>, ועל תשומת הלב שהוא נתן לטרמינולוגיה המיוחדת של התלמוד הירושלמי<sup>8</sup>.

\* בשנת תשל"ז השתתפתי עם הרצה ליפשיץ (לבית פלטר) ע"ה בסמינר: עיון בסוגיות בירושלמי, בהנחייתו של פרופ' יעקב זוסמן יבל"א. כחלק מחובותיה בסמינר, כתבה תרצה עבודה שכותרתה הייתה: 'האם היה לפני רש"ס כ"י של ירושלמי למסכת חלה?' לאור העובדה הזאת מצאתי לנכון להקדיש את מאמרי בספר הזיכרון לתרצה לנוסח רש"ס למסכת חלה. יהא מאמר זה נר לזכרה!

- 1 על תולדות רש"ס, ראה: ע' סמואל, 'ראשון פרשני הירושלמי', פעמים 49 (תשנ"ב), עמ' 53-32.
- 2 חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ח.
- 3 שם, עמ' 163.
- 4 שם, עמ' 166-170; עמ' 186-187.
- 5 שם, עמ' 170-172.
- 6 שם, עמ' 176-179; עמ' 180-181.
- 7 שם, עמ' 179-180.
- 8 שם, עמ' 173-175.

באמת εστῆθος עשויה לציין, ללא הבחנה מיוחדת, גם את חזה האיש, ולכן אין בביטוי זה כל מוזרות בשימושו באונגליון; לעומת זאת αμειστος אינה משמשת במשמעות זו אלא בנדיר (ראה מילון לידל וסקוט בערכיהם). ההשוואה שאוריגנס עושה לכתוב ביוחנן לא נועדה לנטרל את המשמעות הסמלית המלאה של הדדים, אלא רק להראות שאפשר לכנות את הלב בכינויים רבים ושונים זה מזה. ואף על פי שאוריגנס פתר את הביטוי αμειστος כמופנה אל שומע ממין זכר, הוא שמר על מלוא משמעותה של המילה כשפירש שרדיו של החתן שופעים תורה.

- 88 בכלי עבודה זרה לה ע"א (ראה לעיל, ליד הע' 31); ראה: אורבך, עמ' 521, הע' 30.
- 89 ראה לעיל, הע' 80.
- 90 נראה שהסיבה לאי מציאותן של קריאות בכינוי לנקבה, היא שהפירושים המצויים מרכיבים את הקריאה 'דד' על גבי מסורת הקריאה הרווחת, כפנייה לזכר.
- 91 ראה לעיל, הערות 8, 9.